Homenaje a Fernando Salmerón

Filosofía moral, educación e historia

León Olivé y Luis Villoro

editores

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

León Olivé y Luis Villoro
EDITORES

FILOSOFÍA MORAL, EDUCACIÓN E HISTORIA
Homenaje a Fernando Salmerón

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas,
María del Carmen Freyssinier Vera,
Raúl Gutiérrez Moreno
Diseño de la cubierta: Gustavo Amézaga Heiras

Primera edición: 1996

Impreso y hecho en México
ISBN 968-36-5425-8

Alejandro Rossi
Universidad Nacional Autónoma de México

Conocí a Fernando Salmerón en 1951, unos pocos meses después de haber llegado yo a México. Me precio de tener alguna memoria visual y, sin embargo, soy incapaz de convocar la imagen exacta de nuestro primer encuentro. De lo que no dudo, claro, es que ocurrió en Mascarones, la antigua Facultad de Filosofía y Letras. Tal vez a la salida de una clase, o en aquel patio propicio a la amistad, o a lo mejor en ese utilísimo café poblado de voces y de rostros que fueron para mí decisivos. Fernando Salmerón era mayor que yo en edad y, sobre todo, en lecturas, en conocimientos, en vida intelectual. Ya había estudiado derecho y estaba por acabar la carrera de Filosofía. Eso no impidió que un día, hace cuarenta y cuatro años, comenzáramos a hablar con una naturalidad y fluidez que, aún hoy, no deja de asombrarme, pues es cosa sabida que la juventud es muy jerárquica y puntillosa en cuestiones intelectuales y académicas. A veces también es muy cruel. Mérito todo suyo que haya sido así y el muchacho que yo era entonces se lo agradece ahora. Yo desconocía aquel ambiente, y él con buen humor y seriedad —la mezcla inmejorable— me informó quiénes eran los profesores que de verdad merecían la pena, quiénes eran los zoquetes pretensiosos, los fanáticos obtusos, los que llegaban invariablemente tarde, los puntuales pero narcóticos y los simpaticones vacíos. Advertencias sanas que me ahorraron horas muertas, y además, repito, la indicación clara de los otros, los que importaban, y de ese modo me trazó, a manera de una filigrana, la carrera ideal que debería seguir. Era la de Mascarones una buena Facultad, enriquecida con el inapreciable regalo que nos hizo la mala guerra española. Sí, era una Facultad muy presentable, de acuerdo, aunque quizá excesivamente fragmentada en tendencias y posiciones. Una escuela, diría yo, de solistas, en la que se echaba de menos un poco de música coral, de tarea común, de trabajo según algún plan compartido. Por haber sido esa la situación, valoro tanto los consejos que de modo ecuánime y al mismo tiempo firme me dio Fernando Salmerón y, desde luego, no olvido el fundamental: que me acercara lo más que pudiese a la cátedra y a la pedagogía amplia de José Gaos, un hombre que, entre nosotros, se jugó la vida por la filosofía. Es el momento de aplaudir públicamente la fide-

lidad sin tacha de Fernando Salmerón a don José Gaos. Expresada no en frases pías o en la repetición monótona de tesis o programas, sino en el mayor servicio que puede prestársele a un autor: cuidar, publicar y hacer circular la obra escrita. Es un trabajo arduo, lento, en el que se conjugan la erudición, el respeto a las minucias filológicas y las capacidades críticas. Trabajo de paciencia que muestra, además, el afán de Salmerón por reconstruir y volver palabra viva la tradición que nos ha rodeado y nos ha formado. Una manera de recordarnos nuestra circunstancia filosófica, que no estamos tan solos como a veces presumimos.

Lo dicho me lleva de la mano a hablar de un rasgo de Salmerón que percibí en nuestras primeras conversaciones: estaba frente a un señor absolutamente decidido a dedicarse a la filosofía. No sólo a estudiar filosofía, sino a que su vida estuviese regida –cualesquiera fuesen sus avatares– por la filosofía. Para mí era sorprendente: he aquí a una persona que sabe lo que será. Cómo hacer un voto, cómo tomar los hábitos, cómo alistarse en una cruzada interminable. De allí venía, luego lo advertí, esa serenidad y esa tolerancia ante las dificultades. ¡Porque, caramba, vaya que las había! Si José Gaos tenía que repartirse, en un agotador vaivén diario, en cuatro o cinco centros de enseñanza y aún así permanecer atado al molino de la traducción, imaginemos la situación de un estudiante de filosofía sin fortuna personal en aquel México pobretón y angosto. No necesito imaginármelo, fui testigo de esos años duros en los que Salmerón daba clases en los lugares más raros y ejercía un mínimo empleo en una destartalada oficina de gobierno. La verdad es que yo soy más patético de lo que él era: para nada se quejaba, estoy convencido de que, por el contrario, le parecía una ganga, un precio mínimo que le permitía asistir todas las tardes a Mascarones, recorrer a la salida las librerías de viejo y, ya en la noche, encerrarse a leer filosofía. ¿Dónde? Que me perdone la indiscreción, no resisto contarlo: en una azotea intermitentemente iluminada por el anuncio de un vermut. Es que allí había alquilado dos cuartos y en uno de ellos había armado –¡ya desde entonces!– una biblioteca. Un área muy reducida, los libros y una mesa (recuerdo) baja y pequeña. Y, sin embargo, se movía allí con un notable señorío, con una seguridad que creaba la sensación de que aquello era enorme y eterno. Quizá lo era, porque no se trataba de dimensiones métricas o de paredes transitorias. Más bien se trataba del descubrimiento, en una forma apenas naciente, de su espacio ideal. Todos tenemos, creo yo, un lugar predilecto que de alguna manera nos aquieta y nos suscita una repentina felicidad. Encontrarlo pronto es, sin duda, una suerte. Allí nos reunimos numerosas veces para leer textos de filosofía. Yo, por cierto, le copié su manía de subrayarlos con un lápiz de color. ¿Qué leíamos? Trozos de la *Lógica* de Hegel, pues ambos asistíamos al seminario

—¡cuatro años!— que impartió José Gaos. También a Sartre, *Lo imaginario*, *El ser y la nada* (casi completo) y, si no me equivoco, la primera parte de *Ser y tiempo* de Heidegger. No calificaré esas lecturas, sólo añadiré que éramos hijos de los tiempos. Sería fácil criticarlas ahora, pero pienso que también sería una injusticia con nuestra juventud. Y charlábamos, claro está. Para mí fue una oportunidad de oro para enterarme de las cosas de México, historia, literatura, autores y de algo que es lo más difícil: la melodía, el temple de un país. No olvido, por ejemplo, que fue Fernando Salmerón quien me aconsejó leer *El laberinto de la soledad*, recién publicado, y la poesía de Xavier Villaurrutia. Ni tampoco de aquella tarde cuando en un autobús tristísimo me señaló la figura silenciosa de Mariano Azuela, el gran escritor.

Estaba yo en lo cierto: nunca traicionó Salmerón su voto filosófico. Pero al ejercicio estricto de la filosofía le agregó una dimensión que llamaría de pedagogía social. Éste es el sitio exacto para recordar que Fernando Salmerón fundó la Facultad de Filosofía y Letras de Xalapa y que fue un rector extraordinariamente creativo de la Universidad Veracruzana: estableció el profesorado de carrera, luchó por un rigor académico antes inédito, organizó revistas y colecciones de libros a la altura de las mejores del país. Amplió así las posibilidades de la vida filosófica, una zona de refugio para estudiar y hacer filosofía. Más tarde volvió a ser rector: ahora de la Universidad Autónoma Metropolitana. No pretendo —ni siquiera a vuelapluma— recorrer un currículum tan cargado. Lo que sí quisiera es hacer dos observaciones: decir primero que esos nombramientos jamás alteraron el fervor filosófico, ni mucho menos convirtieron a Salmerón en un funcionario de profesión o en un hombre engolosinado por el poder. Lo que fatalmente ocurre en personajes de menor hondura espiritual. Es natural que haya sido así, pues desempeñó sus trabajos desde otra ambición. Esto es lo esencial. ¿Cuál era? Me viene a la cabeza una fórmula simple: ayudar a que la gente piense. Estamos de nuevo en la filosofía. La segunda observación es que esa empresa ha sido casi definitoria del filósofo de lengua española. Las circunstancias nada felices de nuestra historia le han impuesto obligaciones adicionales, que yo resumo con esta frase: hay que construir la casa. No es extraño, entonces, que Salmerón se sintiera tan cerca de Ortega, sobre cuyas mocedades escribió un estupendo libro, un poco al estilo diltheyiano, de historia de las ideas.

1966 es un gran año. Eligen a Salmerón director del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Hoy parece una simpleza, un asunto de trámite normalísimo. No lo fue, estábamos en la cuerda floja; existía el riesgo de que el Instituto se volviera una simpática reunión de fantasmas. Aún recuerdo mi alegría cuando supe la noticia, la sensación bienhechora de aire fresco. Entre las virtudes de Salmerón había varias que resultaron oportunísimas: una prudencia

mezclada de astucia, suavidad de tono y decisión férrea de cambiar las cosas, así como una intuición aguda del carácter de las personas. Con este arsenal calmó ánimos, modificó el tablero, alteró viejas costumbres, propuso planes y sin alharacas ni estridencias transformó de modo definitivo al Instituto. Sé de lo que hablo: yo fui por un tiempo el modesto secretario de aquel cuarto piso de la Torre de Humanidades. Éramos apenas unos cuantos y con Luis Villoro —un pie en la Facultad y otro en el Instituto— Salmerón y yo fundamos —no sin dificultades puesto que era independiente— la revista *Crítica*, la cual en cierta medida expresaba lo que deseábamos para el nuevo Instituto. ¿En qué se basaba esa confraternidad? En unas cuantas creencias sencillas. Una de ellas, así lo dije hace unos años, es que más valía tocar a Mozart defectuosamente que ejecutar a la perfección un valsesito pueblerino. Queríamos, además, una filosofía más argumentada, más discutida. Estábamos hartos de las meditaciones solitarias, por impresionantes y escenográficas que fuesen. Más conversación, menos monólogo. Crear, por tanto, nuevos hábitos de discusión y confrontación filosóficas. Luego la formación, para el futuro, de un tipo distinto de filósofo: con mayor técnica, con una cultura más cosmopolita, más abierto, que se sintiera ciudadano de una comunidad filosófica amplia, que no se limitara a las heroicas peleas de barrio. De ahí que se insistiera tanto en la preparación de generaciones nuevas. Sí, se intentó internacionalizar la atmósfera, encender algunas lámparas en la cueva folklórica, pintoresca tal vez, aunque también asfixiante. Por eso el Instituto pensó que era absolutamente imprescindible tender puentes hacia el mundo. Pero con especial atención a los colegas y a los países de la lengua. Primero, si no me confundo, con Argentina, después con varios centros de Hispanoamérica y, al fin, con España. La presencia de todos ustedes es una prueba de que le pegamos al clavo. Al mismo tiempo había en el Instituto la convicción de que era necesario defenderlo de las guerrillas ideológicas de la época, de las incesantes modas seudofilosóficas y de sus jergas entre dramáticas y bobaliconas. La convicción, digámoslo así, de que la batalla de las ideas no debía librarse únicamente en la ideología o en la política. Yo, al menos, estaba poseído por una suerte de creencia adánica: si les mostráramos cómo es, de verdad, la filosofía, se enamorarían perdidamente de ella. Claro, también yo me sonrío ahora un poco. Era una empresa ilustrada y didáctica. Seguramente con sus toques de ingenuidad y parcialidad. Quizá éramos algo antipáticos, como lo son todos aquellos que pretenden encarnar una pureza discutible. Entiendo que el Instituto de 1995 es más variado y maduro, hay una experiencia teórica más rica, una diversidad que entonces apenas soñábamos. Hay mayor seguridad en nuestros filósofos, están mejor informados, van y vienen de una universidad a otra, no deben esperar la carabela de Colón para recibir un libro o un artícu-

lo, trabajan en una institución libre y cómoda. Me pregunto: ¿no se trataba, precisamente, de esto?

Dejo a otros el comentario sobre los libros y las reflexiones de Fernando Salmerón. He sido su amigo y colaborador. He tratado de rescatar imágenes e impresiones que la intimidad me ha dado. No quería que se perdieran. La suya es una vida decidida y tenaz, construida día a día con el empeño del artesano que cree en su obra. Es un esfuerzo de civilización en una sociedad tan cruzada de barbarie. Es justo celebrarla. También, por supuesto, es un placer.

Ramón Xirau
Universidad Nacional Autónoma de México

Acabo de llegar, Fernando, de un muy largo viaje —Barcelona-Nueva York-Madrid—, pero no he querido faltar a esta cita de hoy. Por cierto, muchos amigos te envían saludos y afectos.

No nos conocimos, Fernando, en aquella Facultad tan nuestra de Mascarones. Terminé la carrera de Filosofía en 1946 y en estos años fui poco a la Facultad. Tú habías terminado la carrera de Derecho en la Universidad Veracruzana, y en Xalapa nos estaba reservado conocernos de verdad; fuiste, todos lo sabemos, rector de la Veracruzana. Tal vez lo que no todos saben es que lo fuiste jovencísimo. Por motivos familiares iba yo frecuentemente a Xalapa, donde siempre que podía veía a mis amigos veracruzanos —tú, cordobés, tan, sin embargo, xalapeño. Para mí aquella Universidad fuiste tú y fue también Sergio, Sergio Galindo nacido en lo que Pío Baroja bien hubiera podido llamar "la ciudad de la Niebla". Me refiero a Las Vigas, zona en efecto maderera.

Yo había estado enfermo durante el año 1957. Fui un tiempo a recuperarme en aquella ciudad de mi mujer y de mis suegros, ciudad que tan cercana me era.

En aquella casa, en aquel largo corredor, con delgada y clara fuente, o en el "cuarto del fondo", desde donde se veía en días claros el Pico de Orizaba, escribí y casi terminé por completo un viejo libro que unos treinta y siete años después he vuelto a publicar porque, a pesar de alguna torpeza, todavía lo considero *mío*. ¿Quién iba a publicarlo en aquellos años de no haber sido por la Universidad Veracruzana dentro de aquel conjunto de magníficos libros que editaba? El libro: *El péndulo y la espiral*.

Un año más tarde me publicaste otro librito: *Comentario*. Por lo demás, y alguna conferencia aparte, colaboré con gusto auténtico en *La Palabra y el Hombre*, una de las pocas buenas revistas de las que se han hecho en México.

Recuerdo todo esto y más que ahora no digo porque hace la friolera de unos treinta y ocho años, Fernando, que nos conocemos, que somos amigos.

Claro, había yo "seguido" la carrera intelectual de aquellos años de cuarenta, de cincuenta, porque estaba yo al tanto de lo que pasaba. Además porque

Gaos, a quien conocí desde chico (Barcelona, 1938), tenía hacia ti, Fernando, respeto intelectual y verdadero afecto. No son menor cosa estas *Obras completas* de Gaos que tienes entre manos. Manos precisas, fieles, vivas.

Te leí, en primer lugar, en un libro que sigue siendo memorable: *Las mocedades de Ortega*, obra que tanto ha apreciado —a ti también te consta— Soledad Ortega.

Muchos han comentado en este acto de homenaje tu obra paciente, honda, en la cátedra y, claro está, en la dirección de tantas instituciones: la Universidad Veracruzana, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Filósofo de la educación, pensador de temas de ética, has sido siempre un verdadero educador; educar, acaso lo mejor que puede hacerse en esta vida.

Siempre me había considerado lo que llamo "animal de Facultad". Y, en efecto, disfruto clases, seminarios, discusiones con los estudiantes. Nunca he dejado la Facultad pero hace ya años que soy miembro del Instituto donde me recibiste con afecto, buena amistad y buen consejo.

En el Instituto nos veíamos con frecuencia. Ahí seguimos viéndonos. Mas nos vemos todavía, desde 1974, en El Colegio Nacional, del cual somos miembros.

Insisto, Fernando, tu obra, en los campos de la pedagogía, de la educación, de las cuestiones morales y sociales, de la historia de la filosofía, principalmente filosofía de México, es magistral.

¿Recuerdan, Alejandro, Licha, aquellos maravillosos días del Escorial, hará pronto tres agostos? Allí, después de la cena, solíamos reunirnos con los Sánchez Vázquez y con Javier Muguerza. En aquellas luminosas tardes estivales practicamos, de manera especialmente viva, lo que Cicerón llamó *amicitia*, esto que como en pocos días como el de hoy seguimos llamando (y practicando) con la misma palabra: amistad.

IGUALDAD Y DIFERENCIA: UN DILEMA POLÍTICO

LUIS VILLORO
Universidad Nacional Autónoma de México

El dilema

Una de las características de muchos movimientos sociales en las últimas décadas ha sido la reclamación de las diferencias. Exigencia del derecho a su propia forma de vida y elección de valores de minorías raciales, opciones sexuales, distinciones de género; demanda de conocimiento de nacionalidades, comunidades étnicas, culturas, en sus formas de expresión más diversas. Frente al ideal de la vigencia de principios universales para una sociedad homogénea, se encuentra el de una ética de la perfección personal en una sociedad plural. Pero esto parece plantear un dilema entre dos principios: el carácter universal de las normas éticas, que a todos obliga por igual, y el singular del deber de realizarse a sí mismo, que compete a cada quien. El dilema parece plantearse tanto en la relación de la persona individual con la sociedad global, como de cada comunidad cultural con las asociaciones políticas más amplias de que forma parte.

En un ensayo reciente, Fernando Salmerón señaló este problema.[1] La reivindicación de igualdad se funda en una noción ética: la igual dignidad de toda persona; la demanda de reconocimiento de las diferencias se basa en otro principio: la construcción de una identidad propia. Cada quien está moralmente obligado, a la vez, a que sus acciones se rijan por principios válidos para todos y a que conduzcan a la mayor perfección singular. Ambas exigencias valen tanto para los individuos como para las colectividades. "De la misma manera que la idea de dignidad hizo surgir una política de la igualdad, la de la identidad dio origen a una política de la diferencia, que obliga al reconocimiento de identidades únicas, no solamente de individuos sino de entidades colectivas". De allí surge una alternativa política: "La política de la *dignidad*, que es por naturaleza igualitaria, establece una idéntica oferta de inmunidades y derechos; la de la *identidad*, en cambio, hace surgir una de-

[1] "Ética y diversidad cultural", entregado para un volumen de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (utilizamos el texto manuscrito facilitado por el autor).

manda de reconocimiento, que haga justicia a las desigualdades de los individuos y de los grupos". Se trataría de "dos fuerzas enfrentadas" en la democracia moderna.

Salmerón sugiere una vía para solucionar el dilema. Si lo he entendido bien, se trata de una interpretación del concepto de "dignidad" en Kant, que permitiría conciliar ambas nociones éticas. La dignidad de la persona estriba fundamentalmente en la capacidad para elegir sus propios fines y determinar su propio plan de vida, lo que constituye justamente la identidad personal. Así, el principio de *autodeterminación* podría conciliar el imperativo de universalidad con el de autonomía. Entonces, la igualdad no consistiría en el carácter universal de los fines elegidos, sino en la posibilidad de cada sujeto para elegir sus propios fines, aunque éstos difieran entre sí; igualdad, por lo tanto, en el reconocimiento de la diversidad. En el campo político, esta idea de la dignidad, creo yo, no conduciría a la imposición de un orden homogéneo sino, a la inversa, a una política del reconocimiento de la heterogeneidad en toda asociación política.

En una dirección paralela a la señalada por Salmerón, intentaré avanzar con algunas reflexiones propias.

La dignidad del hombre

En el Renacimiento empieza a aflorar el concepto moderno de la dignidad del hombre.[2] Manetti, Gelli, Pico della Mirandola y Vives ven la dignidad del hombre, ante todo, en su capacidad de elegir para sí el modo de ser que él quiera. Entre todas las criaturas es la única en dar sentido a su vida, labrando con sus actos la figura con que se identifica. Su dignidad reside, pues, en su libertad, y ésta se entiende como la capacidad de forjar cada quien su vida; cada quien debe llegar a ser "él mismo"; el logro de la propia identidad no es posible sin la libertad.

Por otra parte, la elección de sí mismo no es puramente subjetiva. Concierne a los otros, porque es también creación de un mundo nuevo, de validez intersubjetiva. Sobre la naturaleza, el hombre es el único capaz, por su acción de construir otro orden de valor objetivo, el cual reside en el mundo de la cultura. Semejante a un dios, el hombre se realiza a sí mismo, al crear. "De hecho, al explayarse con su creación, retorna a sí mismo y, con todo, da a luz algo que antes no era", dice Nicolás de Cusa.

[2] Para el pensamiento renacentista sobre la dignidad del hombre puede verse mi trabajo *El pensamiento moderno (Filosofía del Renacimiento)*. México, FCE, 1992, cap. 2.

El concepto de "autonomía" de Kant y su consecuencia, la constitución del "mundo de los fines", podría verse como la formulación rigurosa de la idea de "dignidad" del hombre, vislumbrada en el Renacimiento.

Interpretado en este sentido, el reconocimiento de la dignidad puede justificar una política de la igualdad con respeto a las diferencias. Porque la igualdad de toda persona no consiste en *tener* características comunes indiferenciadas, sino en compartir la misma *capacidad*: la de elegir su propio plan de vida e identificarse con la imagen ideal que de sí construye. Una política de la igualdad sería aquella que ofrecería a cada quien las mismas oportunidades para determinar su vida y que respetaría, por lo tanto, el modo de ser que cada quien hubiera elegido, por diferente que fuera de otros. En este concepto la dignidad, la igualdad, no se opone a la diferencia. ¿Cómo surge entonces el dilema entre ambas?

Igualdad y homogeneidad

La exigencia de un trato igual a todos los miembros de la sociedad nace, en el campo de la doctrina política, en la lucha contra un régimen de privilegios. Las diferencias en la propiedad, en el rango social, en la preeminencia política y en la situación legal son la raíz de la injusticia y deben abolirse. En este sentido, la igualdad política implica cierta nivelación de todos los individuos: uniformidad ante la ley y el poder. Todas las personas tienen una característica común: la ciudadanía, que les da los mismos derechos. En cuanto todos son ciudadanos, son semejantes entre sí. Guiadas por el rechazo de los privilegios, las revoluciones democráticas intentaron sustituir la sociedad estamentaria por otra, política y jurídicamente *homogénea*. Una nueva idea del Estado-nación reemplazó a la antigua: la de una suma de ciudadanos, con propiedades uniformes, unidos por contrato en una persona moral.

Los instrumentos de la homogeneización de la sociedad son varios: mercado económico uniforme, orden jurídico único, administración central, lenguaje común, educación nacional, todo ello sublimado en la adhesión a símbolos únicos: iconos y banderas, ceremonias patrias, héroes y gestas pasadas. El Estado-nación moderno iguala a todos los ciudadanos al tratarlos como semejantes de un agregado común.

La interpretación de la igualdad como detección de propiedades semejantes en todos los ciudadanos obedecen, a la vez, a una razón de poder y a una exigencia ética. Por una parte, forma parte de la ideología de los grupos que se benefician con la abolición de trabas económicas, privilegios sociales y fueros. La homogeneidad que se impone a la sociedad es la que sirve mejor a

los intereses de un grupo. Después de las revoluciones democráticas, la nivelación de los ciudadanos ante un mercado unificado, una ley única y una educación semejante consagra la imposición a la sociedad en su conjunto de la visión que tiene de ella la clase media del régimen antiguo. En las naciones que albergan culturas diferentes, la homogeneización de la sociedad traduce, en realidad, la imposición de una cultura hegemónica sobre las demás. El proyecto del Estado-nación moderno, nacido de las revoluciones democráticas, es la asimilación de todas las comunidades y culturas diversas a una forma de vida dominante.

Pero la interpretación de la igualdad como homogeneidad también se justifica en razones éticas. En efecto, cualquier diversidad entre grupos puede dar lugar a nuevas situaciones de privilegio o bien a la discriminación de un grupo por otros. Cualquier discriminación suele alegar en su favor la existencia, en una raza o en un grupo social, de propiedades que no comparten con los demás. Para evitar privilegios y discriminaciones se decide, por lo tanto, que todo grupo de personas *tiene* ciertas propiedades comunes que los vuelven semejantes. Si todos poseen las mismas características, inherentes al carácter de ciudadano, todos tienen los mismos derechos y obligaciones.

Diferencia y singularidad

A la interpretación de la igualdad como homogeneidad corresponde la de la diferencia como *singularidad excluyente*. Ser distinto se entiende a menudo como poseer alguna cualidad o propiedad que no se comparte con nadie. Entonces la diferencia es, por principio, excluyente del otro. Quien basa su diferencia en la posesión de una propiedad específica no puede compartirla con nadie. Esto vale tanto para los individuos como para las nacionalidades y culturas. Lo que un individuo o grupo alega como propiedad diferencial puede ser un atributo natural, como la raza, el nacimiento o el sexo, o bien características adquiridas, como la riqueza, la educación o el saber. Lo que se pretende que distingue a una cultura puede ser el descubrimiento de ciertos rasgos que la diferencian de las otras. En todos los casos, la posesión exclusiva de ciertas propiedades diferenciales establece una separación de los otros. Podemos entonces basar sobre ella nuestra pretensión de superioridad, en unos casos, y nuestro orgullo, en otros.

La aceptación de las diferencias como singularidades excluyentes puede tener efectos disolventes. Uno de ellos es la ruptura de la asociación política, la fragmentación de la sociedad en tantos grupos o culturas que se creen singulares, o la destrucción del Estado mismo por las exigencias de exclusión

recíproca de las comunidades que lo componen. Otro efecto, aún mas grave, puede ser la lucha por el predominio entre los grupos que se excluyen entre sí, la cual puede desembocar en la discriminación convertida en comportamiento regular o en la marginación de los grupos menos fuertes. La diferencia conduce así a la desigualdad, cuando la identidad que la constituye no se vive como un proyecto de vida libremente elegido sino como la posesión de una propiedad exclusiva que nos singulariza frente a los demás.

La concepción de la igualdad en términos de homogeneidad y la de la diferencia como singularidad excluyente se complementan. Son dos facetas de una misma manera de ver la sociedad y vivir en ella. Ambas ven en el hombre al poseedor de ciertas propiedades inherentes y no al agente moral, capaz de labrarse su propia figura. Ambas consideran la identidad como el descubrimiento y resguardo de características exclusivas, y la igualdad como compartición de cualidades comunes. La homogeneidad de la sociedad se vuelve necesaria si la admisión de diferencias conduce a la exclusión de un grupo por otro. La singularidad excluyente, a su vez, tiende a afirmarse, si la igualdad se traduce en una uniformidad que elimina las variadas selecciones individuales o colectivas. La oposición entre igualdad y diferencia se vuelve entonces inevitable.

El dilema empieza a poder superarse cuando se concibe la posibilidad de una igualdad en la heterogeneidad y una diferencia no excluyente. ¿Cuál sería la, o las, políticas que asegurarían esa forma de vida colectiva?

El modelo liberal

El proyecto de conciliar igualdad y diferencias podría plasmarse en dos modelos ideales de asociación política que llamaremos "liberal" al primero, e "igualitario" al segundo, según concedan prioridad a la libertad o a la igualdad.

Una política liberal debe partir del reconocimiento de la persona como agente moral, del respeto y, por lo tanto, de que cada individuo y cada cultura pueda trazar su propio plan de vida y dirigirse por los valores que considere superiores. El Estado no sólo debe conceder igual valor a cualquier elección de vida, sino también evitar imponer alguno. En consecuencia, mantiene una postura neutral frente a cualquier proyecto y cualquier valor. Él mismo no adopta ni impone ninguna posición sobre lo que debe entenderse por "vida buena" o "bien común". No tiene, por ende, un ideal ético propio, aparte del que tenga cada persona o grupo de la sociedad.[3] El ideal del modelo

[3] En la caracterización de un modelo de sociedad liberal, seguimos la definición de P. Dworkin ("Liberalism", en *Matter of Principle*. Cambridge, Harvard University Press, 1985).

liberal es tratar a todos con igual respeto; su proyecto propio es no abrazar ningún proyecto común. Acepta todas las diferencias de raza, de género, de preferencias sexuales o de particularidades "anormales"; respeta por igual a todas las culturas, por diferentes que sean, y les concede los mismos derechos. Su virtud pública suprema es la *tolerancia.*

Sin embargo, la tolerancia a las diferencias tiene que conocer un límite. No se puede tolerar la intolerancia. Si lo hiciera, la sociedad liberal se destruiría a sí misma. Al no aceptar la intolerancia, el modelo impide que la diferencia se convierta en singularidad excluyente de los otros. Cualquier grupo que se arrogue a sí mismo cualidades superiores, distintivas, ya sea para imponerse a los demás, o por el contrario para protegerse, excluirá a los otros y saldrá fuera del modelo liberal. Porque la condición de posibilidad de una sociedad semejante es justamente la igualdad de todos en su capacidad de autodeterminación. Cualquier coacción a esa libertad por parte de un grupo o del Estado, cualquier discriminación individual o colectiva queda excluida, por principio.

La garantía del respeto a la libertad de cada quien y la inadmisibilidad de toda singularidad excluyente queda expresada en la vigencia de los "derechos humanos" básicos. Éstos tienen una función, por así decirlo, negativa: señalan como condición de la asociación política la ausencia de coacción contra la libertad de determinar su vida de cualquier individuo o grupo. Trazan así los límites en que puede darse la tolerancia recíproca. No señalan ninguna propiedad singular, que fuera inherente a una pretendida "naturaleza" humana, pues la única propiedad que afirman en todo hombre es justamente la capacidad de darse la identidad –esto es, las propiedades– que él elija. La aceptación de los derechos básicos de toda persona no conduce por sí sola, por lo tanto, a una sociedad homogénea; expresa, por el contrario, el reconocimiento de la heterogeneidad de las elecciones individuales o de grupo.

¿Cuáles serían las consecuencias concretas de la aplicación de ese modelo ideal a una sociedad? Comprometería a una política de pleno respeto a todas las diferencias, en la que la única intervención del Estado sería justamente la de garantizar a todos ese respeto, es decir, impedir cualquier discriminación o actitud intolerante. No podría imponer, en cambio, ninguna preferencia de valores comunes. Tendría que aceptar por igual todas las creencias y prácticas religiosas, cuidando de que ninguna conduzca a su imposición sobre otras,

Aunque en esa época Dworkin compartía esa postura liberal, en sus escritos posteriores se acercaría a la posición "igualitaria" que describiré a continuación (*cf. Foundations of liberal Equality*. University of Utah Press, 1990. Hay traducción al castellano: *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993).

en el espacio público. Espacio público laico es el que permanece neutral ante cualquier fe religiosa e impide que cualquiera lo haga suyo. Tendría también que aceptar la legitimidad de todas las costumbres y preferencias sexuales, evitando toda legislación que privilegie a una de ellas, así sea mayoritaria, como la heterosexualidad o el matrimonio monogámico. Respecto a la lucha feminista por la igualdad de derechos y condiciones con los varones, debería respetar todas las opciones individuales; no podría, por lo tanto, penalizar la interrupción voluntaria del embarazo; por otra parte, el Estado tendría la obligación de impedir toda forma de discriminación y de violencia contra las mujeres y garantizar el pleno respeto a su dignidad y la igualdad de trato social y político.

Pero la capacidad de elección de vida por cada individuo sólo puede darse en la pertenencia a una cultura determinada. El individuo está ante un abanico limitado de fines y valores por elegir, que se presentan en el marco de una cultura. Garantizar su libertad de elección es, pues, asegurar también la libertad del ámbito cultural en que puede realizarla. En el caso de las naciones que albergan una multiplicidad de culturas (como México, Canadá, España o Rusia) o en el de países que comprenden inmigrantes que conservan rasgos importantes de sus culturas de origen (como los Estados Unidos), la política liberal obliga a un reconocimiento de valor de toda forma cultural y de su derecho a mantenerse y desarrollarse. No puede pretender a la asimilación a una cultura hegemónica, sino a la convivencia entre las diferentes culturas en igualdad de condiciones. Lo primero buscaría la homogeneidad cultural, lo segundo, la aceptación de la pluralidad en el seno del mismo Estado. El multiculturalismo, si es coherente, obliga a aceptar la heterogeneidad de usos y costumbres, de instituciones sociales y reglas de convivencia de cada cultura. No puede imponerles sistemas legales, administrativos o educativos que las coarten. El reconocimiento de las culturas tiene un sólo límite: la intolerancia o la imposición forzada de una cultura sobre otra. Un Estado liberal no puede aceptar en su seno formas de cultura intolerantes que discriminen a las demás.

En el campo político, un modelo de Estado liberal tendería a una meta ideal: el traslado de poderes políticos del gobierno central a las diversas instancias en que se manifiestan, de manera más inmediata, las elecciones de vida de los ciudadanos. Se orientaría por una diversificación del poder político y una creciente autonomía de diversas entidades: regiones culturales, municipios y comunidades autónomas, cuyas competencias deberían estar claramente especificadas. El Estado central quedaría reducido a un mínimo, la democracia se ejercería en niveles más cercanos al individuo. Pasaríamos entonces de un Estado-nación homogéneo a un Estado plural.

Pero veamos ahora la faz oscura del modelo liberal. Al lado de las virtudes que he señalado, para conciliar igualdad y diferencias, enfrenta también dificultades serias. No es éste un espacio para analizarlas con detenimiento. Me contentaré con señalar las dos desventajas que me parecen más importantes.

Primero: el Estado neutral no se inclina por ninguna formulación del bien común. No propone, por lo tanto, ningún valor superior al que cada individuo o grupo determine para sí. La integración en una asociación política no implica el acceso a un nivel ético más alto ni realiza un proyecto sustantivo común. De allí el peligro de que la aceptación de la multiplicidad conduzca a la pérdida de conciencia del valor de la comunidad, a la fragmentación de la sociedad y a la reducción de la vida éticamente valiosa a la esfera privada o a la de comunidades separadas entre sí. Evitar ese peligro llevaría a conceder a la cooperación política algo más que un valor procedimental, reconociendo que es portadora de un proyecto ético sustantivo.

Segundo: dijimos que el fin de la sociedad liberal es garantizar el respeto a la igual dignidad de las personas y culturas, y ésta se ejercía en la igualdad de oportunidades para elegir su propio plan de vida. Pero ¿qué debemos entender por "igualdad de oportunidades"? El modelo de Estado liberal tiende a entenderla como las libertades individuales básicas de expresión y de creencias, de tratamiento legal y de participación política. ¿Pero no incluyen también una igualdad de oportunidades en la situación social, la educación y los recursos económicos?

No puede haber las mismas posibilidades de determinar libremente un plan de vida, entre personas con grandes diferencias en las condiciones económicas y sociales de las que parten. El Estado neutral no puede menos de consagrar, e incluso acrecentar, las enormes desigualdades existentes en muchas sociedades. De hecho, las políticas liberales estrictas, con su empeño de no intervenir activamente en la corrección de desigualdades económicas y sociales, las han aumentado considerablemente. Evitar ese peligro ¿no obligaría a rebasar la neutralidad del Estado hacia un bien común?[4]

[4] El propio J. Rawls ha aceptado estas dos dificultades a las que pudieran enfrentarse a su *Theory of Justice*, al corregir posteriormente su concepción ("The Basic Liberties and their Priority", en *Tamer Lectures on Human Values*. Univiversity of Utah Press, 1982. Hay traducción al castellano: *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós, 1990). Respecto a la primera dificultad, pone ahora énfasis en que el fin de la sociedad justa no es puramente procedimental sino que constituye un bien común más amplio que el elegido por cualquier particular. A la segunda objeción responde admitiendo que la sociedad, conforme a la "justicia como equidad", sólo es posible cuando se dan "condiciones razonablemente favorables —culturales, sociales, económicas— para ello".

El modelo igualitario

Una alternativa al modelo liberal sería el que podríamos llamar "modelo igualitario".

El modelo igualitario no niega el anterior, pero lo complementa, basado en la comprobación de los siguientes puntos:

1. La enorme discrepancia entre la sociedad realmente existente y una "sociedad bien ordenada", cuyo fin sea el respeto a la autodeterminación de todos sus miembros.

2. El respeto a la autodeterminación de todos los miembros de la sociedad no es sólo condición de una asociación justa, sino ideal regulativo de la acción política.

3. El ideal regulativo no se reduce a una función procedimental sino que es la proyección de un valor común. La acción colectiva orientada por él construye, por lo tanto, un nivel superior de vida ética, propia de la política.

4. Las normas de una ética política incluyen la transformación de la sociedad existente en la sociedad ideal proyectada.

El modelo igualitario no contraviene el liberal, sino que pretende llevarlo a su término. Para cumplir plenamente la idea de la sociedad liberal, el Estado tiene que dejar de ser neutral ante el valor y proponerse como fin justamente realizar las condiciones que permitirían la existencia de una sociedad liberal ideal. Y esas condiciones incluyen la transformación de la sociedad existente, de manera que pueda otorgar las mismas oportunidades de autorrealización a todos sus miembros. Una política liberal no puede querer el fin sin querer los medios. Si bien en el orden lógico, la igualdad podría derivarse de la noción de autonomía, en el orden político, cierta igualdad de oportunidades es condición de la realización de la autonomía.[5]

En las sociedades existentes no puede realizarse la sociedad liberal ideal porque: 1) sólo un sector (más o menos amplio, según el grado de desarrollo de la sociedad) goza de los bienes básicos. Por lo tanto, sólo los miembros de ese sector pueden ser considerados "agentes morales" en el sentido del modelo liberal, y 2) aún en ese sector, muchos sujetos no gozan del mínimo de recursos que les confieran el acceso a una igualdad de oportunidades, por encontrarse en una situación de marginación o dependencia.

[5] En términos de *Una teoría de la justicia* de Rawls, podríamos decir que su primer principio (el de la libertad) está condicionado, en la realidad, por el segundo (el de la igualdad de oportunidades y el beneficio a los menos aventajados), al contrario de lo que sostiene su *Teoría*. Lo cual llevaría a revisar la tesis de que la búsqueda de la justicia es puramente procedimental.

La realización de la sociedad liberal ideal es, pues, un proyecto por cumplir, *posterior* al pacto social que constituyó la sociedad actual y no un requisito *previo* a él. Es una idea regulativa de transformación social. Si esto es así, la política del Estado tiene que asumir como bien común aquel ideal y poner en obra los medios para acercarse progresivamente a él. Frente al Estado neutral del liberalismo, surge entonces un Estado comprometido con un valor común. Conduce así a una línea política distinta a la liberal.

La aceptación de las diferencias puede variar desde una simple condescendencia hasta un reconocimiento activo del valor de la posición ajena. La persona o la cultura tolerante no se siente necesariamente concernida por las posiciones del otro. El modelo igualitario de sociedad iría más allá de la tolerancia: no sólo condescendería a la existencia del punto de vista del otro, sino intentaría comprender su valor y compartirlo, lo cual abriría a cada quien la posibilidad de verse a sí mismo y a la sociedad con los ojos del otro, identificando parcialmente su posición con la ajena. Sólo así se puede pasar de la aceptación de la existencia del otro, al diálogo y a la colaboración activa con él en un propósito común. El reconocimiento del valor insustituible del punto de vista ajeno lleva a considerar la multiplicidad de elecciones de vida como un enriquecimiento de la sociedad, por los valores específicos que cada quien puede aportarle. El diálogo entre agentes igualmente libres otorga un valor nuevo a la vida en común. Puede así pasar de la *tolerancia* a la *cooperación* en la obtención de un bien común.

La aceptación del valor del punto de vista ajeno como igual al propio y el propósito común de realizar ambos, no conducen a la abstención de la acción del Estado sino a su compromiso activo en llegar a una sociedad en que sea realmente posible el diálogo y la cooperación entre los diferentes puntos de vista. Las consecuencias prácticas de la sustitución de la tolerancia por la cooperación son importantes. El Estado tendría como tarea primordial la disminución y eliminación, en lo posible, de toda situación de marginalidad o discriminación, que impida alcanzar la igualdad de oportunidades. En el caso de los sujetos o las comunidades que no están en situación de acceder a las condiciones que permiten la autodeterminación, obliga a una política voluntariamente dirigida a igualar las oportunidades, manteniendo, en lo esencial, las libertades básicas para todos, pero limitándolas provisionalmente, si fuere necesario, para lograr una libertad para todos. Según la acertada fórmula de Ch. Taylor, "la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación, exigiendo que hagamos de esas distinciones la base del tratamiento diferencial".[6]

[6] *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, FCE, 1993, p. 62.

La prevención de la discriminación racial, por ejemplo, consistiría en favorecer positivamente, por encima de los demás, a los grupos raciales que se encuentren en situaciones de inferioridad, lo que provoca justamente la discriminación. El respeto a las reivindicaciones de las mujeres conduciría a la atención preferente a sus demandas sobre las generales, y a la promulgación de medidas de discriminación positiva en su favor, en los campos en que están desfavorecidas. En la esfera política, el respeto a las diferencias locales y regionales obligaría a tomar partido por la transposición de atribuciones reservadas al poder central a instancias cada vez más cercanas a los ciudadanos. En las naciones multiculturales la misma política incitaría no sólo a otorgar facultades autónomas en ciertas esferas de competencia, sino también a promover medidas compensatorias de asistencia económica y cultural a las comunidades con menores recursos y en riesgo de perder su identidad. En suma, mientras las políticas liberales no se comprometen con ninguna diferencia, tolerando por igual todas sus formas, una política igualitaria buscaría alcanzar la igualdad en las diferencias, asumiendo ese fin como justificación de una política de discriminación positiva.

Una política liberal tiene la ventaja y a la vez el inconveniente de no hacer suyo ningún valor común a los que cada sujeto elija. Permite así la manifestación de los múltiples valores de una sociedad compleja, sin tomar partido por ninguna. Una política igualitaria, en cambio, propone un valor común a todos los miembros de la sociedad. No puede, por lo tanto, considerar la justicia como un simple procedimiento para la convivencia de puntos de vista distintos. Apela a una voluntad común para la realización de un orden ético que no deriva de las elecciones particulares o de grupo. Su ideal es el de una sociedad en la que fuera posible la realización plena de toda elección libre de vida, personal o colectiva, en la cooperación recíproca.

Una política igualitaria plantearía el valor superior de la pluralidad en la unidad. Cada manifestación humana es única e irremplazable. Única e irrepetible es cada persona, cada una revela el mundo a su manera y cumple un destino peculiar. Única e irremplazable es cada cultura, pues no hay una sola que no manifieste una faceta valiosa de la realidad. Y la realidad está constituida por la unidad de esa diversidad. Cada diferencia añade algo a la totalidad; la multiplicidad constituye la riqueza única del todo. Así como la naturaleza multiplica sus formas en un derroche inagotable, así los hombres crean un mundo nuevo, igualmente profuso en su diversidad. En ambos casos, en la complejidad de lo diverso se manifiesta la realidad.

La diversidad realza su valor en la continuidad, el equilibrio y la armonía. Armonía no es homogeneidad sino concordia de lo diverso. Su ideal no es la

asimilación de las multiplicidades en una de sus figuras, sino la convergencia de lo distinto en una estructura nueva.

El reconocimiento del valor de las diferencias supone un grado de identificación con el otro; constituye, por lo mismo, un lugar en que convergen esas diferencias. La comprensión del valor ajeno permite el diálogo entre iguales; éste no conduce necesariamente al consenso, sino a la colaboración en un proyecto que llega a ser común: el mantenimiento del reconocimiento recíproco. No hay diálogo sin comprensión y no hay comprensión sin "ponernos en la piel del otro", sin ver el mundo a su manera, sin hacer nuestras, aunque sea parcialmente, sus elecciones; implica lo contrario de la neutralidad hacia el otro, exije cierta identificación con él y solidaridad con sus propósitos.

Diálogo y solidaridad generan una nueva forma de comunidad. No ya la comunidad basada en una tradición heredada o en una obediencia compartida a alguna voz externa, sino una comunidad aún por alcanzar: la que consiste en el reconocimiento de la unicidad de cada persona y de cada cultura y su integración en un todo complejo de valor superior.

El modelo igualitario de sociedad corre el riesgo contrario al liberal: proponer un ideal sobre los ideales particulares a los miembros de la sociedad. Pero ese riesgo tiene una compensación: permitir el acceso a un orden ético nuevo, propio de la asociación política: la realización progresiva de una auténtica comunidad en la libertad.

NIVEL FENOMENOLÓGICO Y NIVEL SUBSTANCIAL EN LA INVESTIGACIÓN (META-)CIENTÍFICA

C. ULISES MOULINES
Universidad de Munich, Alemania

Para que una disciplina científica alcance un estadio de relativa madurez es condición necesaria que manifieste un cierto grado de elaboración teórica; es decir, debe proponer determinados esquemas generales, formalizados aunque sea en grado mínimo, de interpretación del objeto de estudio y de los problemas que presenta. Tales esquemas teóricos corresponden a lo que en muchas áreas de investigación se denominan "modelos" –aunque, desde un punto de vista estrictamente lógico, ésta sea una terminología algo confundente. Se trata en cualquier caso de estructuras conceptuales ideadas por la mente humana con el objetivo de trascender la experiencia inmediata, lo puramente fenoménico, justamente porque se trata de interpretar adecuadamente los fenómenos.

Ninguna disciplina mínimamente desarrollada escapa, ni puede escapar, a cierto grado de elaboración teórica; no hay ciencia sin teoría. Incluso enfoques que pretenden limitar su investigación a lo directamente observable, prescindiendo de cualquier teoría, como es el caso de ciertos psicólogos conductistas, de hecho presuponen tácitamente un complejo marco teórico muy alejado de la experiencia del sentido común. (Piénsese, por ejemplo, en el uso que los mismos conductistas hacen de nociones como "condicionamiento", "refuerzo", etcétera, que ciertamente no son directamente observacionales.) Sin duda, las teorías elaboradas por la ciencia deben tener en cuenta la experiencia y la observación directa, pero no como contenido único de la reflexión sistemática, sino más bien como medio de control de ésta. Cualquier disciplina científica, incluso en los casos en los que "oficialmente" pretende lo contrario, busca en realidad un punto de vista que supere lo inmediato, lo puramente experiencial, y justamente dé cuenta de esta misma experiencia postulando entidades o estructuras que la trascienden, que en cierto sentido están "más allá de" o *subyacen* a los fenómenos. Ello es así incluso cuando esos fenómenos aparecen descritos no ya en "estado puro" (si es que existe tal cosa), sino subsumidos bajo ciertos esquemas más o menos sistemáticos o incluso leyes generales, es decir, cuando ya no aparecen como fenómenos en el sentido filosófico estricto, sino como entidades determina-

das a cierto nivel de abstracción. Pongamos algunos ejemplos familiares que pueden aclarar el sentido de esta constatación.

Todos sabemos que los conceptos de *partícula* y *campo* son los dos goznes que nos abren la puerta de la comprensión de la realidad física al nivel más profundo y completo logrado hasta ahora; pero nadie puede pretender en su sano juicio que percibe directamente, sin ningún supuesto teórico, partículas y campos. En la biología moderna, la noción de *gen* juega un papel crucial, pero tampoco puede decirse que los genes forman parte de la experiencia inmediata. (Ni siquiera con la ayuda de ultramicroscopios podemos decir que *vemos* genes.) Y, para tomar un último ejemplo, nadie puede decir que observa directamente la *gramática* de una lengua cuando oye hablar a la gente, pero la idea de una gramática como explicación del funcionamiento del lenguaje es central en la lingüística moderna. Todas estas entidades (partículas, campos, genes, gramáticas, etcétera) adquieren su relevancia científica no por estar directamente ligadas a la experiencia sensorial, sino justamente por hallarse en un nivel sumamente alejado de la experiencia, precisamente el nivel postulado por las teorías respectivas. Lo que pretenden las disciplinas científicas constituidas es justamente interpretar y explicar los fenómenos con base en una realidad *subyacente* a los mismos, que escapa a la inspección directa experimental pero que nos permite comprender lo que percibimos, nos da *razón* de la experiencia. Nadie ve partículas ni campos, pero la postulación de tales entidades junto con las teorías de la materia concomitantes nos hacen comprensibles y controlables fenómenos cinemáticos, térmicos, eléctricos y magnéticos ya sistematizados previamente y abstraídos de experiencias más o menos directas; los genes no forman parte de nuestra experiencia común, pero su postulación en la teoría genética nos explica los fenómenos de transmisión de caracteres fenotípicos que podemos observar y sistematizar en diversos grupos de seres vivos; nadie ha "oído" las reglas sintácticas del español, pero sin ellas no se podría dar cuenta del enorme consenso constatado por la lingüística de campo en el uso de esta lengua por parte de millones de seres humanos, muchos de los cuales ni siquiera han ido a una escuela. La misión de la ciencia es, pues, "salvar los fenómenos", como ya exigían los griegos, pero justamente no restringiéndose a ellos, sino construyendo marcos teóricos que los trasciendan y cuyo contenido no consista sólo "en lo que se ve". Un empirismo radical sería tan estéril para la ciencia como un racionalismo puramente especulativo. La ciencia nace y se desarrolla a partir del intento de compaginar teoría y experiencia, y lo que hay que tener bien presente es que ninguno de los dos términos de esta relación es un subrogado respecto del otro.

La distinción entre estos dos niveles de investigación científica –el nivel de la descripción de los fenómenos observables y el nivel de la postulación de una realidad subyacente que *explica* dichos fenómenos– no debe ser entendida, por supuesto, como un corte absoluto y universal, sino que es *relativa* a cada contexto de la investigación y sus límites son fluctuantes tanto sincrónica como diacrónicamente; sin embargo, ello no le quita su importancia metodológica. Ella se traduce incluso en el hecho de que muchas disciplinas han inventado denominaciones *ad hoc* para expresar dicha distinción y atenerse a ella. Así, por ejemplo, goza de gran popularidad entre los físicos la distinción entre teorías fenomenológicas y microteorías acerca de la misma porción de la realidad física; de manera semejante se contrapone en biología el nivel fenotípico al nivel genotípico de descripción de los organismos; y en la lingüística teórica está bastante difundida hoy la diferenciación entre estructura superficial y estructura profunda de una lengua. Como simple convención terminológica propongo designar ambos niveles como el "fenomenológico" y el "substancial", respectivamente. El término "substancial" no tiene por qué ser interpretado aquí con alguna connotación metafísica sospechosa: si tomamos el término "*sub*stancia" como lo que originariamente pretendía designar, a saber, aquello que está "detrás" o "debajo" de los fenómenos observables y que de algún modo es su "soporte", entonces resulta claro que la designación del segundo nivel aludido como "substancial" es metafísicamente inofensivo y metacientíficamente plausible.

Ahora bien, lo que interesa hacer notar aquí es que, en la constitución de cualquier disciplina científica en una fase determinada de su desarrollo, es posible deslindar (sin que el deslinde deba representarse como un corte tajante) entre un nivel fenomenológico de descripción y otro substancial de interpretación; ambos niveles están por supuesto conectados entre sí, pero conviene distinguirlos en una aproximación metateórica, aunque ésta sea más o menos idealizada.

En este punto debo puntualizar que el sentido de tal distinción no consiste en sostener que el nivel de descripción fenomenológica se contrapone al de interpretación substancial por ser el primero puramente particularista y concreto, mientras que el segundo es general y abstracto. De lo que se trata más bien es de que, por todo lo que sabemos, la mente humana está constituida de tal modo que, a partir de cierto estadio de la investigación, ella no queda satisfecha con la mera descripción fenomenológica, por muy adecuada que ésta sea, sino que intenta ir más allá, postulando complicadas estructuras no-fenoménicas que den cuenta de manera más satisfactoria, más profunda, del ámbito de lo descrito fenomenológicamente.

Puede que el impulso a la teoretización substancial sea valorado negativamente, como un resto de filosofía obsoleta, por concepciones que pretenden ser más "científicas". Ciertamente, muchos empiristas, positivistas, operacionalistas, conductistas y, más recientemente, sociologistas y "etnometodólogos" han argüido a lo largo de la historia del pensamiento y desde diversas perspectivas en contra del uso de modelos abstractos de explicación científica y en favor de un supuesto "atenerse a los fenómenos mismos" que se trate de estudiar. No es éste el lugar para entrar en una polémica con estas posiciones antisubstancialistas. Baste notar dos puntos: 1) la historia misma de la ciencia parece justificar la hipótesis de que los grandes avances en cada disciplina se han logrado a partir del momento en que el nivel fenomenológico fue complementado por el substancial (piénsese en los tres ejemplos mencionados de la física, la genética y la lingüística), y 2) la tarea genuina del filósofo de la ciencia no es tanto valorar positiva o negativamente la distinción entre ambos niveles, sino, primero, anotar el *hecho* de que la mayoría de las disciplinas científicas adoptan de una u otra forma esa distinción cuando han alcanzado cierto grado de madurez y, segundo, dar una *explicación* (metateórica) de este hecho.

Con ello paso a la cuestión que realmente me interesa señalar en este ensayo. Ella es que, precisamente para dar cuenta de la distinción entre nivel fenomenológico y substancial en las ciencias, la propia filosofía de la ciencia debe constituirse como disciplina metateórica que adopte para sí misma la distinción en cuestión. Tenemos aquí, por tanto, un ejemplo más de la recursividad esencial del pensamiento humano que ya he abordado en mi libro *Pluralidad y recursión*.

La distinción entre dos niveles metodológicos en las disciplinas empíricas con cierto grado de desarrollo, aunque sea bajo otros rótulos que los aquí propuestos (nivel fenomenológico *vs.* nivel microfísico, por ejemplo, en la física, o nivel fenotípico *vs.* nivel genotípico en la biología, o estructura superficial *vs.* estructura profunda en la lingüística, etcétera), será admitida probablemente por la mayoría de representantes de dichas disciplinas, digan lo que digan los filósofos o los científicos con veleidades filosóficas. Es más, para mucha gente, incluyendo a algunos filósofos de la ciencia, la distinción en cuestión puede parecer una verdad de Perogrullo, tan evidente que ni valga la pena entrar en ella. Sin embargo, si me he detenido un poco en ella no es con la pretensión de haber descubierto una nueva verdad profunda respecto a la estructura del conocimiento científico, sino porque esa constatación, que parece perogrullesca respecto a la mayoría de disciplinas científicas, no ha logrado obtener el mismo grado de amplio consenso cuando se trata de la propia disciplina desde la cual se hace dicha constatación, es decir, cuando se

trata de la propia filosofía de la ciencia o, en términos más generales, de la metaciencia. En efecto, la perentoriedad de asumir algún tipo de distinción entre nivel fenomenológico y substancial en la metaciencia es ignorada, negligida o inclusive explícita o implícitamente combatida por un gran número de metacientíficos y, en particular, de filósofos de la ciencia. Curiosamente, cierto número de autores que defienden enérgicamente la autonomía del nivel substancial respecto al fenomenológico en la ciencia, abogan por un "descriptivismo puro" en la metaciencia; es decir, atacan el "positivismo" respecto a la ciencia pero en la metaciencia practican el mismo positivismo que atacan. El ejemplo más notable de esta actitud metodológicamente contradictoria es Feyerabend; pero la misma tendencia (quizás inconsciente) puede detectarse en muchos filósofos historicistas o sociologistas de la actualidad: consideran haber superado definitivamente el positivismo en el estudio de la ciencia pero son reacios a admitir la necesidad, o al menos conveniencia, de esbozar modelos (meta)teóricos en la propia disciplina, la metaciencia. Lo que estos autores olvidan es que, a pesar de su relativa juventud como disciplina, la filosofía de la ciencia ha alcanzado un grado suficiente de madurez como para que haga sentido elaborar en ella modelos de sistematización (meta-)teórica.

En este punto hay que considerar con un mínimo de detenimiento bajo qué forma específica se traduce (o debería traducirse) la distinción entre el plano fenomenológico y el substancial en las investigaciones características de la filosofía de la ciencia.

El objeto de estudio de la filosofía de la ciencia es, por supuesto, el conjunto de las disciplinas científicas existentes, tomado este conjunto ya sea como unidad global o bien en sus manifestaciones particulares. Ahora bien, ¿cómo formular exactamente la(s) pregunta(s) central(es) que la filosofía de la ciencia, como disciplina autónoma, se plantea respecto a su objeto? De nuevo nos puede ayudar aquí la analogía con las disciplinas que estudia la propia filosofía de la ciencia. En primera aproximación podría formularse la tarea central de la física en la pregunta: ¿cómo está constituida y cómo opera la materia?; la de la biología: ¿cómo está constituida y cómo opera la vida?; la de la lingüística: ¿cómo está constituido y cómo opera el lenguaje? En concomitancia con estas cuestiones, la pregunta central de la filosofía de la ciencia es: ¿cómo está constituida y cómo opera la ciencia?

Pues bien, siguiendo la analogía con los demás casos, los primeros pasos en la búsqueda de una respuesta adecuada a la pregunta metacientífica central hay que darlos al nivel fenomenológico, y ello, a su vez, nos retrotrae a la cuestión: ¿cuáles son los fenómenos a los que se enfrenta la filosofía de la ciencia? La respuesta a esta pregunta es relativamente sencilla: los fenómenos

que, en primera instancia, el filósofo de la ciencia debe tratar de observar sistemáticamente, clasificar, analizar, son las investigaciones codificadas en textos científicos, es decir, el contenido de objetos tales como libros de texto, monografías, artículos especializados, actas de congresos, informes de laboratorio, etcétera. Por supuesto que no hay que confundir esta labor metacientífica con un recuento enciclopédico de textos científicos. Ni tampoco se trata de repetir o divulgar los hallazgos científicos. Una descripción fenomenológica de la ciencia desde la filosofía no ha de ser sinónima de un mero recuento de datos y anécdotas sobre el quehacer científico, sino que es una tarea que requiere de una alta dosis de metodología sistemática.

Es en este nivel en el que la filosofía de la ciencia, sobre todo cuando se trata de aspectos concretos de la descripción fenomenológica, puede recibir una ayuda muy valiosa de la historiografía de la ciencia, siempre y cuando no se entienda esta última como una simple cronología de anécdotas sobre el quehacer científico. Es más, puede decirse que en este nivel no siempre es posible diferenciar netamente entre historiografía y filosofía de la ciencia. Sus objetivos suelen ser parecidos, aunque diverjan en la terminología y la metodología empleadas. A lo sumo pueden detectarse las diferencias más relevantes en el hecho de que la filosofía fenomenológica de la ciencia tiende más al análisis sincrónico de la ciencia y a los intentos de generalización, mientras que la historiografía de la ciencia adopta más naturalmente una perspectiva diacrónica y particularizadora. Pero las diferencias son sólo de grado.

El estudio fenomenológico de la ciencia ha mostrado ser capaz de conducir a resultados interesantes y sólidos. Sin embargo, la filosofía de la ciencia no se detiene ni debe detenerse en el nivel fenomenológico del análisis de los textos científicos. También en el caso del estudio de la ciencia es posible y conveniente trascender ese nivel y elaborar teorías de un alto grado de abstracción que busquen, tras las producciones científicas y sus características directamente observables, una realidad subyacente de entidades más complejas y nítidas a la vez que den cuenta de aquéllas. Éste es el nivel de lo que algunos llaman "reconstrucción lógica" de la ciencia.

Así como al nivel substancial del estudio físico de los fenómenos éstos se conciben como constituidos por partículas y campos, las unidades que cumplen un papel análogo en el estudio substancial de la ciencia son las teorías. Es decir, más allá de la estructura superficial de los textos científicos, éstos se ven como la manifestación o expresión de entidades subyacentes llamadas "teorías científicas". La cuestión clave de la filosofía de la ciencia al nivel substancial se concreta, pues, en la pregunta: ¿cómo son y cómo funcionan las teorías científicas? La tarea de la reconstrucción lógica de la ciencia es dar una respuesta precisa y general a esta pregunta, para construir, a partir de

ella, la solución a otros problemas metacientíficos más particulares. Identificar la estructura subyacente, tanto estática como dinámica, de las teorías científicas, es el problema que pasa al primer plano desde esta perspectiva.

En 1900, David Hilbert dio una primera respuesta implícita a esta cuestión. Entre los famosos veinte problemas que planteó ante el Congreso Internacional de Matemáticos como futuras tareas para la investigación exacta, merece especial mención para los filósofos de la ciencia el sexto: axiomatizar todas las teorías físicas. Desde el punto de vista aquí defendido, está claro que la tarea planteada por Hilbert es un ejemplo de análisis metacientífico de la ciencia: la búsqueda de axiomatizaciones adecuadas de las teorías físicas no es ni un problema *de la física* (el estudio físico de los fenómenos puede realizarse sin necesidad de sistemas axiomáticos) ni, en rigor, un problema *de las matemáticas* (los matemáticos resuelven sus problemas sin tener que preocuparse por las teorías físicas); se trata más bien de la aplicación de *métodos matemáticos* para la resolución de un problema *meta*físico. La determinación adecuada de las teorías físicas.

El hecho de que Hilbert se restringiera a las teorías físicas es circunstancial. Podemos hoy en día interpretar su propuesta como la de axiomatizar todas las teorías empíricas relevantes. La concepción metacientífica que está detrás de la propuesta hilbertiana es la de que las unidades fundamentales de la ciencia, las teorías, no son otra cosa sino sistemas axiomáticos. Dicho un poco más precisamente y atendiendo en especial a las disciplinas empíricas, la idea sería que una teoría consiste en un conjunto finitamente axiomatizable de enunciados con contenido empírico. La primera tarea del reconstructor lógico sería, pues, la de identificar la estructura profunda de las teorías relevantes a base de axiomatizarlas. Y a partir de ahí se podrían reformular más exactamente todos los problemas y soluciones más específicos que interesan a la metaciencia.

Desde entonces, la axiomática ha jugado un gran papel en el desarrollo de la filosofía de la ciencia. Digan lo que digan los críticos de la axiomática, y en particular del programa hilbertiano ampliado (críticos de tan diversas procedencias como Wittgenstein o Feyerabend), creo que cualquier historiador imparcial del desarrollo de la filosofía de la ciencia en este siglo estará dispuesto a constatar que el papel jugado por la axiomática ha sido, en lo esencial, positivo. Con el programa hilbertiano ampliado nació propiamente la filosofía de la ciencia en el sentido de *metateoría* (y no meramente fenomenología) de la ciencia. Los esfuerzos de filósofos tales como Carnap, Reichenbach, Woodger, Kyburg y tantos otros por implementar adecuadamente la idea original de Hilbert a la física, la biología y otras ciencias empíricas, son hitos en el desarrollo de nuestra disciplina que simplemente no pueden ignorarse:

antes de intentar "superarlos" hay que haber pasado por ellos, hay que haber "tomado sobre sí el esfuerzo del concepto", para emplear la feliz frase hegeliana. La axiomática hilbertiana aplicada al conocimiento empírico representa históricamente el primer y decisivo enfoque metacientífico que logró moverse a un nivel substancial y riguroso a la vez.

Ahora bien, incluso entre los filósofos de la ciencia, interesados en la construcción de una metateoría substancial existe hoy en día un consenso generalizado en que el programa hilbertiano ampliado, a pesar de sus indiscutibles méritos, adolece de graves deficiencias si se lo toma como programa para identificar adecuadamente la estructura profunda de las teorías empíricas (que es de lo que aquí se trata). Ese programa pasa por alto el hecho de que la axiomatización (en el sentido hilbertiano) es condición necesaria, pero no suficiente, de una representación adecuada de la substancia de las teorías empíricas.

Un programa alternativo fue el propuesto por Patrick Suppes y sus colaboradores a partir de los años cincuentas, siguiendo la pauta dada antes por el programa Bourbaki en la reconstrucción de las matemáticas. El método de reconstrucción de teorías propuesto por Suppes, conocido como "definición de predicados conjuntistas",[1] es, en el fondo, formalmente equivalente al método hilbertiano, pues una estructura que satisfaga un predicado conjuntista definido a lo Suppes en último término no es otra cosa que un modelo de un sistema formal de axiomas a lo Hilbert. Sin embargo, el método suppesiano tiene evidentes ventajas metodológicas y epistemológicas sobre el método hilbertiano; aquí no podemos enumerarlas, pero baste hacer notar que el programa de Suppes y sus colaboradores ha sido mucho más efectivo en proporcionar, con relativa facilidad, un gran número de reconstrucciones de teorías de las más diversas disciplinas.

A pesar de ello, el programa suppesiano adolece también, al nivel substancial, de muchas de las limitaciones y dificultades de su precedente hilbertiano (precisamente porque, formalmente hablando, ambos representan métodos equivalentes). La falta de espacio no me permite entrar en los detalles de dichas deficiencias; pero si, para entendernos, llamamos "axiomática clásica" a la metateoría que puede concebirse sobre el denominador común de los programas hilbertiano y suppesiano, entonces son detectables una serie de dificultades inherentes e insuperables en la axiomática clásica. Reseño aquí las más prominentes:

[1] *Cf.*, por ejemplo, P. Suppes, *Introduction to Logic*. Nueva York, 1957, especialmente los últimos capítulos.

1) En la mayoría de teorías empíricas con un mínimo de complejidad no es posible dar, de una vez por todas, los axiomas que las constituyen. Dicho de otro modo, los axiomas identificatorios de tales teorías constituyen un sistema *abierto*, en un sentido aún por precisar.

2) No todos los axiomas de una teoría empírica tienen el mismo estatuto epistemológico y metodológico. Algunos axiomas son (intuitivamente) "más importantes" que otros. Las teorías empíricas suelen aparecer como entidades organizadas de manera fuertemente *jerárquica*.

3) Parte de la identidad substancial de una teoría empírica la constituyen factores de carácter fuertemente *pragmático*, factores que dependen de los intereses e intenciones de la comunidad científica, y que no pueden reducirse a nociones sintácticosemánticas.

4) La identidad substancial de una teoría no puede agotarse en una representación puramente sincrónica (como lo es típicamente la axiomatización clásica). Es necesario añadir a ella la perspectiva *diacrónica*. La razón de ello es que las teorías empíricas son entidades que evolucionan en el tiempo histórico (sin que por ello desaparezca su unidad fundamental). Son entidades que podemos calificar de "genidénticas" (al igual que personas, instituciones, sociedades), es decir, entidades que, aún cuando cambien en cierta medida por lo que respecta a sus elementos constitutivos, permanecen las mismas en un sentido también aún por precisar.

5) Las teorías no son "mónadas conceptuales". Es esencial a su existencia la existencia de otras teorías con las que mantienen relaciones de diversa índole. Ahora bien, el análisis de las relaciones interteóricas en la axiomática clásica es sumamente pobre: admite sólo dos relaciones interteóricas, la reducción y la equivalencia, siendo la segunda incluso "reducible" a la primera. Y la reducción de teorías se entiende simplemente como la deducción de los axiomas de una teoría a partir de los axiomas de la otra. Sin embargo, un análisis fino de las relaciones interteóricas realmente constatables revela pronto la total insuficiencia del modelo reductivo: no es cierto que todas las relaciones interteóricas interesantes puedan "reducirse a la reducción".

Las dificultades apuntada (y otras más que podrían añadirse, de carácter más técnico) son, como hemos dicho, insuperables dentro de la axiomática clásica, no son meras cuestiones secundarias que puedan arreglarse con algunos "retoques" de la concepción original –son dificultades de principio.

La metateoría estructural de la ciencia, programa metacientífico iniciado en los años setentas por Joseph D. Sneed y Wolfgang Stegmuller, y al que se adhiere el autor de este ensayo, ofrece una respuesta sistemática y detallada, avalada por un enorme número de reconstrucciones concretas de muy diversas disciplinas, a las dificultades anotadas (y otras más). En este sentido,

puede decirse que la metateoría estructural representa una superación (en el sentido hegeliano) de la axiomática clásica. Éste no es el lugar para exponer los principios básicos de dicha metateoría y sus resultados más importantes.[2] Para aquellos lectores que ya conocen sus rudimentos, baste observar que, de las dificultades apuntadas a las que se enfrenta la axiomática clásica, la 1) y la 2) pueden superarse mediante el concepto estructuralista de *red teórica*; la 3) encuentra su respuesta en el uso de la noción estructuralista de *dominio de aplicaciones propuestas o intencionales*, la cual también interviene junto con el concepto de *evolución teórica* a la hora de abordar la dificultad 4); finalmente, la respuesta a 5) se obtiene construyendo una *tipología de relaciones interteóricas* al modo como se esboza en algunos capítulos de las dos obras citadas en la nota anterior.

Sería infantil, además de iluso, pretender que la metateoría estructural en su estadio de desarrollo actual resuelve todos los problemas de la metaciencia, o tan siquiera de la filosofía formal de la ciencia. Hay todavía muchos obstáculos técnicos y cuestiones abiertas en el camino hacia la elaboración de una metateoría completamente adecuada de las ciencias empíricas. Por lo demás, es muy improbable que ese camino sea unívoco. Al igual que en el caso del estudio de "la substancia detrás de los fenómenos" en un determinado ámbito empírico, donde diversas teorías pueden ser más o menos igual de adecuadas, también al nivel metateórico debemos aceptar la pluralidad de principio de los enfoques substanciales. De lo único que se trataba aquí al traer a colación el ejemplo de la metateoría estructural de la ciencia, era hacer plausibles dos cosas: primera, que la distinción entre nivel substancial y nivel fenomenológico también tiene sentido en el campo metacientífico y no sólo en el científico; y segunda, que el grado de complejidad necesario en las *teorías metacientíficas* para dar cuenta apropiadamente de las estructuras substanciales de la ciencia no tiene por qué ser muy inferior al grado de complejidad necesario en las *teorías científicas* para dar cuenta de las estructuras substanciales de los fenómenos empíricos.

[2] Para exposiciones recientes de la metateoría estructural *cf.* la Tercera Parte de C. U. Moulines, *Pluralidad y recursión*. Madrid, Alianza, 1991; así como mayoría de los capítulos de W. Balzer y C. U. Moulines, comps., *Structuralist Theory of Science. Focal Issues, New Results*. Berlín, De Gruyter, 1996.

LA UNIDAD DE LAS CIENCIAS Y LOS AVATARES DEL NO REDUCTIVISMO

EDUARDO RABOSSI
Universidad de Buenos Aires, Argentina

1. En 1982, Fernando Salmerón publicó en *Diánoia* un trabajo titulado "Las tesis del empirismo lógico y la convergencia de las disciplinas". Como a Salmerón le interesaba indagar la cuestión de "las disciplinas científicas y sus relaciones", se dedicó a exponer y evaluar las contribuciones de dos de los autores que participaron en el volumen primero de la *International Encyclopedia of Unified Science* (1938): Rudolf Carnap y John Dewey. La elección no fue casual. Salmerón advirtió las profundas diferencias que los separan y no ocultó su perplejidad ante el sorpresivo ingreso de Dewey en el cenáculo que habían creado —con típico extremismo germánico— los positivistas lógicos. Luego de exponer sintéticamente la posición de Carnap y con cierta extensión las ideas de Dewey (recuérdese que también en 1938 apareció *Logic. The Theory of Inquiry*, la obra máxima de Dewey), Salmerón identificó los puntos básicos que diferencian a Carnap (y, según creía, a los positivistas lógicos en general) de Dewey. Esas diferencias —pienso— se pueden exponer de la siguiente manera:

> CARNAP: unidad de la ciencia/relaciones lógicas entre los términos y las leyes de las distintas ramas científicas/reducción a una base lingüística adecuada/lenguaje de base fisicalista.
> DEWEY: convergencia de disciplinas/relación de condicionamiento entre las disciplinas científicas/ideal de la unidad de la ciencia = ideal de cooperación entre los investigadores de disciplinas diferentes/no reducción.

Fernando me envió una sobretiro del trabajo. Debo confesar que luego de leerlo con cierta rapidez, lo archivé en mi biblioteca. Pero hace un par de años se me ocurrió exhumarlo. Su lectura me resultó entonces particularmente interesante, no sólo por el cuidadoso análisis de las tesis de Dewey (algo completamente atípico en nuestro medio), sino porque el trabajo pone de manifiesto que las discrepancias que se dieron en el comienzo mismo de las discusiones contemporáneas sobre la cuestión, tienen una obvia continuidad en las discusiones actuales. Las páginas que siguen tocan cuestiones muy próximas a las expuestas por Salmerón en el trabajo de *Diánoia*.

Creo prudente aclarar que mi interés en esos temas es, en gran medida, instrumental. El problema de "las disciplinas científicas y sus relaciones" (como lo bautiza Salmerón) no me motiva por sí mismo –como debería ser el caso si me dedicara a la filosofía de la ciencia. Mi interés tiene origen en las exigencias de una cierta postura filosófica general que me precio de practicar. Creo, por ejemplo, que la filosofía moral más apta es de corte naturalista, y eso me impone aceptar la viabilidad de ciertos pasos reductivos y negar un estatuto autónomo a las disciplinas que estudian la moral. Creo que la filosofía del significado más apta tiene que apelar, de manera esencial, a las intenciones de los hablantes, y ello implica la posibilidad de una "lectura" reductivista del nivel semántico. Creo que los procesos mentales no sólo tienen una base neurofisiológica (lo cual es obvio), sino que deberían ser reducibles a una base tal. Como se puede apreciar, en cada una de las áreas filosóficas de mi interés, el tema de la relación de las disciplinas científicas y de la posibilidad de la reducción interteórica resulta ser crucial.

Luego de esta breve introducción –con declaración de fe filosófica incluida– permítaseme describir lo que me propongo hacer en las páginas que siguen.

Daré por sentado que los planteamientos unitaristas y reductivistas a la Carnap son insostenibles, al menos en lo que hace a su tesis de que "la cuestión de la unidad de la ciencia [y, consiguientemente, la cuestión de la reducción] es un problema de la lógica [del lenguaje] de la ciencia, no de la ontología".[1]

Supondré, además, que la concepción estándar de la reducción (es decir, la concepción derivacional-explicativa de Nagel) es sólo una de las concepciones posibles acerca de cómo pueden relacionarse los términos, las leyes, las teorías y/o las ramas de la ciencia. Esto implica sostener que las aseveraciones del tipo "A es reducible a B" (donde "A" y "B" tienen como campo de variabilidad términos, leyes, teorías o ramas de la ciencia) serán verdaderas o no según la concepción de la reducción que se adopte.

Concederé, al sólo efecto de la argumentación, que es posible sostener sin contradicción que la ciencia es una, en tanto supone las mismas virtudes cognoscitivas y cánones de investigación equiparables, y que las ciencias están "desunidas", según los criterios que resultan de las argumentaciones no reductivistas y de las disquisiciones metodológicas acerca de la independencia de las llamadas "ciencias especiales". Con otras palabras, no recurriré a argumentos *a priori* acerca de la viabilidad de las tesis no reductivistas y antiunionistas.

Las argumentaciones no reductivistas y su evaluación crítica son, precisamente, el objeto central de mi exposición. Ofreceré, en primer lugar, un pa-

[1] Rudolf Carnap, "Logical Foundations of the Unity of Science", p. 413.

norama tentativo –una especie de mapa muy elemental– de los caminos que conducen al no reductivismo en boga y luego analizaré la estrategia no reductivista por excelencia: el llamado "argumento de la realizabilidad variable". Limitaré mi discusión al ámbito de la filosofía de la mente, aunque los temas que toco y de los argumentos que empleo valen, *mutatis mutandi*, para algunas de las áreas que he mencionado más arriba.

2. El clima filosófico actual es no reductivista y antiunionista. En ética, las teorías naturalistas son miradas con desdén por parte de los defensores de unas ciertas versiones realistas que enfatizan el carácter autonómico de la moral. Para la mayoría de los teóricos de las ciencias sociales, el programa del individualismo metodológico ha pasado a ser una especie de reliquia del pasado. Hay teóricos de la biología que cuestionan, por ejemplo, que la biología molecular haya permitido dar cuenta de (es decir, reducir) la noción mendeliana de gen; otros sostienen que algunos conceptos básicos de la teoría de la evolución, como el de adaptación, no son analizables en términos de (reducibles a) propiedades físicas. En el ámbito de la filosofía de la mente las posturas no reductivistas gozan de un prestigio enorme. Paralelamente, la defensa de las autonomías científicas regionales ha minado, o pretende minar, la tesis de la unidad de la ciencia, aún en sus versiones más débiles. Me refiero a posiciones antiunionistas como las defendidas por Fodor, MacDonald o Dupré.

Ahora bien, "no reductivismo" es un rótulo que cubre una gama sumamente variada de ofertas teóricas. Quizá la postura común a todas ellas (lo que justifica el uso genérico de la expresión) quede expresada en los puntos siguientes:

1) Los objetos individuales, eventos y procesos que constituyen la naturaleza ontológica del mundo son físicos (esto conlleva el rechazo del dualismo sustancialista y la asunción de una versión fuerte del fisicalismo).

2) Los predicados psicológicos o las descripciones que contienen de manera esencial términos mentales denotan de manera efectiva y propia (esto implica la asunción de un dualismo de propiedades y el rechazo de posiciones eliminativistas).

3) Las propiedades psicológicas se relacionan con las propiedades físicas y dependen de ellas; la naturaleza de esa relación de dependencia es analizada de maneras distintas: algunos sostienen que lo psicológico *emerge* de lo físico, otros afirman que *superviene a* lo físico, otros apuestan a que es *realizado por* lo físico.

4) La relación de las propiedades psicológicas con las físicas posee un carácter dinámico: lo psicológico no es inerte respecto de lo físico (esto implica el rechazo del epifenomenismo y la asunción de la causalidad mental).

5) De todo lo anterior, se concluye que lo psicológico no es reducible a lo físico y que la psicología es autónoma respecto de las otras ciencias de la naturaleza y, en especial, de la ciencia física.

Entendido en estos términos generales, el no reductivismo constituye una propuesta enormemente atractiva pero sumamente difícil de concretar; es un *tour de force* teórico atrevido; podría decirse, una "misión [casi] imposible". Adviértase que Descartes estaría encantado con los puntos 2) y 5) pero rechazaría con horror el punto 1). A su vez, un materialista estricto leería complacido el punto 1) pero desecharía con disgusto los puntos 2) y 5). Esos afectos y rechazos encontrados muestran que el no reductivismo no es una posición banal, pero dan la pauta, al mismo tiempo, de lo difícil que le debe resultar hallar una salida coherente. El gran problema del no reductivismo es explicar cómo es posible el carácter activo, no inerte y autónomo del ámbito psicológico en un mundo físico al que se reconoce como causal y teóricamente cerrado.

3. Al no reductivismo se arriba por distintos caminos. Algunos son comunes a la gran mayoría de los filósofos contemporáneos de la mente, a saber, el rechazo del dualismo de corte sustancialista a la Descartes, el rechazo del conductismo y la convicción generalizada de que un programa filosófico que identifique las propiedades psicológicas con las físicas y/o reduzca aquéllas a éstas, está plagado de dificultades. Pero hay caminos más específicos. Veamos cuáles son los más transitados.[2]

El primero lleva a denunciar la incapacidad de las propiedades "reducidoras" para cumplir adecuadamente con el rol explicativo autónomo de la(s) propiedad(es) reducible(s). Sobre esta base se suele enfatizar el papel peculiar que juegan al respecto algunas de las propiedades que se pretenden reducir (por ejemplo, las de los estados intencionales) o se sostiene que tales propiedades no pueden ser obviadas en la formulación de las generalizaciones nomológicas que de otro modo no podrían ser formuladas; en suma, que hay explicaciones causales autónomas respecto de las que corresponden al ámbito físico.

Un segundo camino lleva a resaltar la existencia de unos rasgos propios de las propiedades y/o estados psicológicos, que resultan extraños a las propiedades y/o estados físicos. Se habla, así, del carácter perspectivista de ciertas experiencias, de la subjetividad intrínseca de ciertos estados psicológicos o del carácter único de las experiencias cualitativas (*qualia*).

Otro camino lleva a indagar críticamente las estrategias reductivas a las que apelan los reductivistas. En este caso, se suele negar que existan (que puedan existir) leyes estrictas que conectan los eventos/procesos psicológicos

[2] D. Charles y K. Lennon, comps., "Introduction", en *Reduction, explanation and realism*. Oxford, Clarendon, 1992, parág. 2.

con eventos/procesos físicos, apelando a unas ciertas argumentaciones *a priori* o bien esgrimiendo el argumento de la realizabilidad variable.

Un estudio crítico completo del no reductivismo excede el marco de una exposición, de un seminario y, quizá, de un curso completo. La sensatez exige que mis intenciones críticas se restrinjan a uno de los caminos mencionados –me detendré en el tercero– y dentro de él a un tópico específico –el argumento de la realizabilidad variable.

4. El argumento de la realizabilidad variable fue planteado originariamente por Hilary Putnam[3] como una pieza clave de su crítica a las teorías de la identidad mente-cerebro entonces en boga. Putnam rechazó las argumentaciones *a priori* en contra de esas teorías y se dedicó a explicitar, en cambio, lo que una versión estricta de las mismas debería sostener e implicar, a saber, que para cada tipo psicológico P (para cada propiedad psicológica P) existe un único tipo físico (neurofisiológico) F tal que P es coextensivo, nomológicamente, con F, y tal que P no varía de especie a especie ni con los diferentes modos de constitución estructural. Con otras palabras, las teorías de la identidad mente-cerebro postulan la existencia de relaciones uno-a-uno entre tipos psicológicos y tipos físicos, y ello implica que toda vez que un cierto organismo O está en el estado psicológico tipo P existe un estado físico F que tiene que ser (nomológicamente) un estado posible de cualquier O y, a su vez, que F no tiene que ser (nomológicamente) un estado posible de un O al que no quepa atribuirle P.

Putnam se preguntó si esos requisitos pueden llegar a satisfacerse y su respuesta es negativa: es altamente dudoso que se pueda encontrar un tipo físico F que satisfaga esas condiciones aún para los humanos y, de encontrarlo, la restricción que impone a la distribución de estados psicológicos en el mundo es desmedida. Además, es casi seguro que existen diferencias relevantes entre los estados físico-químicos de dos organismos cualesquiera (de un ser humano y de un molusco, digamos) de los que cabe predicar "P", con lo que la teoría de la identidad mente-cerebro quedaría refutada.

Si tal es el caso, debe buscarse una opción teórica alternativa que permita dar cuenta de la verdadera relación entre el ámbito psicológico y el físico. Esa opción deberá individuar extrínsecamente a los tipos psicológicos en términos de su papel causal, con independencia de la base física que los realiza (en la que se efectúan). Esto implica que cada tipo psicológico puede ser realizado por bases físicas heterogéneas que, en tanto tales, no generan restricciones importantes respecto de él. También implica que no pueden existir coex-

[3] "Psychological Predicates", en W. Capitant y D. Merrill, comps., *Art, mind and religion*. Pittsburgh, UPP, 1967; bautizado luego "The Nature of Mental States".

tensiones de carácter nómico entre los tipos psicológicos y los tipos físicos. Conclusión: lo mental no es reducible a lo físico y la teoría filosófica preferida debe ser funcionalista.

La argumentación de Putnam tuvo una aceptación clamorosa. Como era de esperar, fue vertida a versiones no siempre equivalentes, retocada y adicionada. La más interesante, a mis fines, es la que agrega la condición de que en toda reducción interteórica se deben satisfacer requerimientos de conectabilidad y de derivabilidad[4] y que esos requerimientos se hacen efectivos mediante la formulación de condicionales cuantificados universalmente que expresan relaciones nomológicas entre predicados (tipos) coextensivos. Lo que el argumento de la realizabilidad variable niega, entonces, es que esas leyes-puente sean factibles.

Sea como fuere, lo cierto es que para una gran mayoría de los(as) filósofos(as), el argumento de la realizabilidad variable prueba, de manera contundente, que las teorías de la identidad son inviables, pues los tipos psicológicos no son reducibles a tipos físicos.

5. ¿Tiene el argumento de la realizabilidad variable el carácter letal que se le atribuye? Creo que no. En el breve tiempo que me resta intentaré probarlo. La tesis mínima que quiero defender es que el argumento de la realizabilidad variable puede ser objetado en varios puntos y que, en consecuencia, dista de poseer el carácter refutativo que se le suele atribuir.

Adviértase, en primer lugar, que el fenómeno que Putnam realza, a saber, que existen macro-propiedades que son realizadas por bases físicas diferentes, no se restringe a las propiedades psicológicas. En realidad, el mundo está repleto de macro-propiedades de ese tipo. Piénsese, a modo de ejemplo, en la propiedad *tener x grados de temperatura* o en la de *ser venenoso*, etcétera. Reconocer la existencia de esa circunstancia no exige admitir el argumento: una cosa es la realizabilidad variable en tanto que una característica propia de algunos tipos de propiedades y otra es admitir el uso dialéctico que puede hacerse de ella.

Adviértase, además, que se puede ser no reductivista y no admitir el argumento.[5] Asimismo, se puede ser funcionalista y tampoco admitirlo.[6]

Pero lo importante es esto. Si leen con cuidado las distintas formulaciones del argumento de la realizabilidad variable se constata que es vertido y empleado de dos maneras distintas –una fáctica y otra *a priori*–, y que a menudo ambas modalidades se superponen en una misma formulación.

[4] E. Nagel, *The structure of science*. Harcourt, Brand and World, 1967, cap. 11.

[5] *Cf.* Davidson.

[6] *Cf.* Lewis.

La modalidad fáctica. La versión original del argumento ejemplifica, claramente, esta modalidad. Una teoría filosófica de los estados y procesos psicológicos debe valer para todo organismo, O, al que quepa atribuirle una psicología. El universo asociado a O queda constituido, así, no sólo por la especie de los humanos, sino por otras especies animales y aun por ingenios no biológicos. Las teorías de la identidad mente-cerebro implican la existencia de conexiones uno-a-uno entre los tipos psicológicos y tipos físicos estructuralmente uniformes. Pero la realidad refuta esta pretensión. Las diferencias estructurales entre los miembros de O son notorias, y fenómenos como el de la redundancia y de la equipotencialidad cerebrales permiten extender el punto a los humanos. Los programas de investigación neurofisiológica suelen tomar en cuenta esa diversidad. La conclusión de que las teorías de la identidad y sus pretensiones reduccionistas son inviables debe leerse, pues, como denunciando su inviabilidad fáctica, como señalando que las conexiones tipo-tipo que ellas proclaman no se encuentran en la realidad.

Creo que la modalidad fáctica del argumento es muy cuestionable. En primer lugar, la identidad y/o diferencia de las propiedades involucradas no es absoluta, pues depende de los criterios que se decidan utilizar dentro de un esquema teórico determinado. En segundo lugar, el teórico de la identidad puede relativizar su planteo a cada especie. De tal manera, el predicado "P" dejaría de tener una aplicación universal para tener aplicaciones específicas; cabría hablar, así, de "P para los humanos", "P para los hipopótamos", etcétera. Las conexiones, las identidades y las posibles reducciones advendrían a ser específicas de cada especie (locales, como se suele decir). A la objeción de que de tal manera los conceptos de la psicología perderían universalidad puede responderse que carecen, efectivamente, de ella, que la psicología científica abarca, en realidad, una conjunción de teorías sobre entidades estructuralmente distintas. Los dos puntos que acabo de señalar muestran que la versión factualista del argumento es susceptible de objeciones de peso.

La modalidad a priori. El argumento de la realizabilidad variable adopta la modalidad *a priori* cuando se le concibe como una movida de carácter definicional, postulacional o trascendental que tiene como objeto probar la inviabilidad *conceptual* de las teorías de la identidad y del reduccionismo que conllevan.

En este punto la discusión es mucho más complicada que la anterior. ¿Cómo refutar o, al menos, neutralizar las argumentaciones *a priori*, tan característicamente filosóficas? Una respuesta, quizá, es que en tales casos no es posible producir refutaciones contundentes sino estrategias neutralizadoras que muestren, por ejemplo, ciertos excesos teóricos y/o que la posición que critican es, al menos, lógicamente coherente. Intentaré mostrar lo primero.

Un ejemplo del argumento de la realizabilidad variable en la modalidad *a priori* (que parodia a Fodor), es este:

a) El fenómeno de la realizabilidad variable implica que predicamos una misma propiedad psicológica de organismos estructuralmente diferentes.

b) En consecuencia, los predicados psicológicos desafían el paradigma clásico de la reducción que exige que para cada propiedad psicológica existe una propiedad neurológica coextensiva y que la generalización que afirma esa coextensión es una ley.

c) Aún cuando se encontraran esas correlaciones entre tipos no satisfarían las exigencias del reduccionismo porque no pueden ser legaliformes.

d) Si se descubriera que todos los organismos que ejemplifican un cierto predicado son de un cierto tipo fisiológico, eso sería "un accidente cósmico".

e) Pero es difícil que tal accidente ocurra, pues los principios taxonómicos de la psicología y los de la neurofisiología son diferentes.

f) Apelar a propiedades disyuntivas no servirá, pues una disyunción de clases heterogéneas no es en sí misma una clase.

Ante una argumentación tal, cabe argüir que se está abusando del modelo clásico de la reducción; que el tema de las propiedades disyuntivas no puede despacharse tan rápidamente, y que la idea de "accidente cósmico" más que apuntar a un hecho constatable sólo reitera, retóricamente, el punto en discusión. Estas observaciones deberían ser ampliadas pero, en este contexto, son suficientes para mostrar los lineamientos de una estrategia que permitiría lidiar con esta modalidad del argumento.[7]

6. ¿Qué sigue de todo esto? Si lo que he argumentado hasta aquí es correcto, sigue que uno de los pilares del no reductivismo dista de tener la firmeza que se le suele atribuir. No se trata de un punto menor. Quizá pueda ser un comienzo para que volvamos a pensar que el mundo no es un "conjunto desordenado de cosas" (según reza el título de un libro reciente de Dupré); que tampoco es un ámbito ordenado pero bifurcado en sectores ontológicamente extraños; que el conocimiento científico representa una etapa crucial del proceso evolutivo de las aptitudes cognoscitivas humanas, y que en un sentido importante ese proceso posee rasgos unitaristas que dan pie a la idea de que ciertos sectores del conocimiento sean (puedan ser) reducibles a otros. Todo esto habría que probarlo, pero como el tiempo se acaba quiero dedicar los minutos que restan a algo menos árido.

[7] Ofrezco un análisis más detallado de los temas tocados en este trabajo en "Notas sobre el no reduccionismo y la realizabilidad variable", en *Análisis Filosófico*, núm. 15, 1995, número monográfico dedicado a la Filosofía de la mente, C. González y E. Rabossi, comps.

Hace veinticinco años recibí una carta que firmaba una persona a la que sólo conocía de oídas. Me encontraba en Oxford con mi familia, en una especie de ostracismo dorado autoimpuesto. En 1966 había renunciado a mis cargos universitarios en señal de protesta por el golpe militar y por el brutal ataque a la Universidad Nacional. Finalmente había recalado en Carfax y sus alrededores. El firmante —se trataba por cierto de Fernando Salmerón— me invitaba a pasar un periodo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas. Vine a México y a partir de entonces nació entre nosotros una amistad que me animo a caracterizar de sobria (no puede ser de otra manera tratándose de Fernando), bien fundada (como que ha pasado con éxito el test de las discrepancias filosóficas y, sobre todo, de dos o tres berrinches rápidamente archivados) y, por mandato de la geografía, a distancia. La amistad a distancia tiene rasgos propios. En cierto sentido es más disposicional que la amistad local cara-a-cara, cotidiana (esa que tan admirablemente describió Alejandro Rossi). La amistad a distancia se corporiza de tanto en tanto en encuentros casi siempre breves e inevitablemente asociados a nuestra actividad profesional. Pero lo bueno es que existe y que es tan cierta y profunda como la otra porque tiene los tres ingredientes básicos de la amistad: la reciprocidad en el afecto, el respeto personal y ese sabes-que-cuentas-conmigo-cuando-me-necesites que es tan básico, tan importante. Esos ingredientes han estado siempre presentes en nuestra relación, ya añosa. Siete años después de aquella carta iniciática recibí en Buenos Aires un telegrama. Provenía de México. Hacía una semana apenas que los militares habían vuelto a tomar el poder. Era marzo de 1976. Al autoritarismo y la soberbia de 1966 se agregaba ahora la violencia inusitada del terrorismo de Estado. El telegrama decía algo así como: "Puedes venir a México cuando lo desees". No hace falta dominar las implicaciones conversacionales griceanas para entender el mensaje. El telegrama lo firmaban Villoro, Rossi y, por supuesto, Salmerón. El saber-que-cuentas-conmigo-cuando-me-necesites se daba una vez más (espero que en lo que hace a golpes militares, esa sea su última encarnación). Y bien, Fernando, aquí estamos, otra vez reunidos, otra vez hablando de temas filosóficos. ¿La seguimos, no?

EDUCACIÓN MORAL Y CULTURA TECNOLÓGICA

MIGUEL A. QUINTANILLA
Universidad de Salamanca, España

Enseñar moral es iniciar a otro en una tradición cultural, conducirlo dentro de esa tradición a una meta que consiste en ser capaz de tomar decisiones libres, informadas y responsables.
Fernando Salmerón

Comparto con el profesor Salmerón la idea de que el objetivo principal de la educación moral no es transmitir un conjunto cerrado de normas de conducta y de valores, sino enseñar a tomar decisiones libres, bien informadas y de forma responsable, a partir de los recursos que nos proporciona nuestra propia tradición cultural. El propósito de estas páginas es proponer algunas reflexiones sobre la educación moral, así entendida, en un mundo como el nuestro, en el que la tecnología desempeña un papel central.

Parto de la distinción de dos actitudes morales ante la tecnología, que llamaré actitud *reactiva* y actitud *creativa*. La primera está relacionada con la concepción estándar de la tecnología, como un elemento incrustado, pero no bien integrado en la cultura. La segunda es más coherente con una concepción de la tecnología como un componente esencial de nuestra cultura. Mi tesis es que la actitud reactiva es inadecuada o insuficiente para promover una educación moral coherente con los retos que la tecnología presenta a las sociedades de nuestros días. Por eso es preferible adoptar una actitud creativa. Pero para ello hay que revisar muchas ideas y prejuicios sobre la tecnología. En especial es preciso someter a revisión lo que ha dado en llamarse modelo lineal del cambio tecnológico, que es un componente central de la concepción estándar de la tecnología.

La concepción estándar de la tecnología

Las nociones de técnica y tecnología no han sido objeto de reflexión sistemática hasta fechas relativamente recientes, aunque en la primera mitad del siglo XX se produjeron algunas aportaciones muy significativas, tanto desde el

campo de la historia cultural (Mumford) como desde la filosofía (Ortega y Gasset). Más recientemente los economistas interesados por el crecimiento económico han contribuido a aumentar el interés por la técnica como factor de crecimiento, aunque el tema ya había sido tratado ampliamente por clásicos de la economía del siglo XIX (Marx). Sin embargo, puede decirse que ha sido en las dos últimas décadas cuando el interés intelectual por la técnica se ha generalizado y han proliferado aportaciones originales desde los campos de la filosofía, la sociología, la historia, la economía y la politología.[1]

A pesar de la proliferación de estudios y del creciente interés por la técnica y la tecnología, siguen existiendo en este campo problemas conceptuales básicos y controversias fundamentales sin resolver. Algunos de estos problemas se ponen de relieve en cuanto se analizan con cierto detalle ideas sobre la técnica y la tecnología que, por otra parte, constituyen lugares comunes en la cultura de nuestro tiempo y forman lo que podríamos llamar la *concepción estándar de la tecnología.*

Para empezar, en el uso común del lenguaje no están claramente delimitados los conceptos de técnica, artefacto técnico, sistema técnico y tecnología. En principio, por técnica se entiende un conjunto de habilidades o reglas prácticas que sirven para resolver problemas. Los artefactos son resultados o instrumentos de una técnica, o ambas cosas. Y las tecnologías son conocimientos sistemáticos y racionales, de base científica, que permiten describir, explicar y diseñar técnicas. Sin embargo, tanto en el lenguaje común como en el académico, es corriente identificar una técnica con los artefactos que produce o que incorpora y recientemente se ha extendido también el uso del término "tecnología" para referirse no a las teorías sobre la técnica sino a las técnicas mismas que se basan en conocimientos científicos y tecnológicos, e incluso a los artefactos característicos de esas técnicas.

La *identificación de las técnicas con los artefactos* es un error aparentemente inocente, pero que en realidad tiene consecuencias notables. Mientras las técnicas son entidades abstractas, de carácter cultural, los artefactos son cosas concretas. De las entidades abstractas no se puede predicar la causalidad, de los artefactos concretos sí. Las técnicas se descubren, se inventan, se aprenden y se aplican. Los artefactos se fabrican, se producen, se intercambian y se usan. Un artefacto puede usarse para causar daño o bienestar a alguien; una técnica puede aplicarse para producir artefactos que causen daño o bienestar, pero la técnica (como entidad abstracta) no produce nada por sí misma.

[1] *Cf.* C. Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*; J. M. Iranzo *et al.*, *Sociología de la ciencia y de la tecnología.*

Otro componente de la concepción estándar de la tecnología es el llamado *modelo lineal del desarrollo tecnológico*. Según tal modelo el cambio tecnológico se produce gracias a la aplicación del conocimiento científico a la resolución de problemas prácticos y a la producción industrial y explotación comercial de los resultados obtenidos. Aunque se sabe que el modelo lineal constituye una simplificación de procesos mucho más complejos, se sigue utilizando como un lugar común en el diseño de políticas industriales y tecnológicas.

La fuerza del modelo lineal está relacionada seguramente con otros componentes de la concepción estándar que son altamente problemáticos. Uno de ellos es la idea de la *autonomía* de la técnica. Según esta concepción, la tecnología evoluciona por su propia lógica interna, dependiendo tan sólo del avance del conocimiento científico en que se basa, y al margen de cualesquiera otros factores sociales, culturales o económicos; por consiguiente es incontrolable por el hombre.

Otra idea muy extendida es la del *determinismo tecnológico*: significa que el cambio técnico determina el cambio social, económico y cultural; la invención del estribo fue un factor decisivo para la configuración del feudalismo, las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones conducen inexorablemente a una sociedad postindustrial, etcétera.

Por último, analizando algunas ideologías muy extendidas, tanto protecnológicas como antitecnológicas, aparece un supuesto común que forma parte también de lo que llamamos la concepción estándar de la tecnología: la idea de que el desarrollo de la técnica tiene un *carácter teleológico*; su destino es la "hipermáquina", la tecnificación completa de la realidad.[2]

La tecnología y la moral reactiva

Creo que los diversos elementos de la concepción estándar de la tecnología ayudan a explicar la *actitud reactiva* frente a los problemas morales que plantea el desarrollo tecnológico.

El núcleo básico de lo que denomino actitud reactiva lo constituyen el extrañamiento o desconfianza frente a la técnica y la resistencia frente al cambio técnico, y se debe a que se experimenta la tecnología como un conglomerado de artefactos que determinan nuestra vida sin que hayan pedido permiso para entrar en ella: están ahí, como resultado de una especie de lógica inexorable y amenazan con invadirlo todo.

[2] M. A. Quintanilla, "La incompletud de la técnica", en *Claves de Razón Práctica*, núm. 51, pp. 32-41.

Cuando aparecen novedades tecnológicas que afectan decisivamente a la vida humana y plantean problemas prácticos o morales que hasta entonces no habíamos imaginado, la respuesta reactiva se guía en lo fundamental por dos principios que denominaré principio de subsunción y principio de resistencia.

El *principio de subsunción* prescribe que ante cualquier nuevo problema práctico (incluidos los problemas morales) que se pueda plantear como consecuencia del desarrollo tecnológico, se debe buscar una solución subsumiéndolo en alguna categoría de problemas ya resueltos.

El *principio de resistencia* prescribe que si la aplicación del principio anterior no tiene éxito, la única salida es resistirse al cambio tecnológico.

Hay muchos ejemplos que ponen de manifiesto la vigencia de la moral reactiva en nuestras sociedades. La mayoría de las controversias públicas sobre cuestiones tecnológicas que suscitan el interés y la participación de mucha gente, y que son características de las sociedades industriales avanzadas de nuestro tiempo, se plantean en términos de moral reactiva. En primer lugar, se trata de incrustar el nuevo proyecto tecnológico en el repertorio cultural vigente. Generalmente, este planteamiento se produce tanto en los productores del cambic tecnológico (las empresas, los gobiernos, etcétera) como en los potenciales usuarios o paganos. La energía nuclear es como la energía térmica no nuclear, pero más barata, más limpia, más moderna, etcétera. O bien la energía nuclear es como la no nuclear, pero precisamente es más cara, más contaminante, más peligrosa, etcétera. Si la operación no tiene éxito, la respuesta reactiva consiste en pasar a aplicar el principio de resistencia: algo que no encaja en los esquemas culturales, y especialmente en los valores vigentes, no debe prosperar.

Así descrita, la actitud reactiva podría calificarse simplemente de *reaccionaria*. La respuesta de la iglesia católica a las innovaciones técnicas que afectan a valores de la moral católica tradicional, como las relaciones sexuales, la procreación, etcétera, son paradigmas de respuestas reactivas. Pero no debemos llevarnos al engaño. La mayor parte de las polémicas públicas actuales sobre asuntos tecnológicos responden a actitudes predominantemente reactivas. Y una gran parte del ideario progresista de nuestros días, articulado en torno a los nuevos temas de la conservación del medio ambiente, la paz, la solidaridad internacional, etcétera, está entremezclado con elementos de lo que llamo moral reactiva en relación con el cambio tecnológico. En la mayoría de los casos, tanto la respuesta progresista como la conservadora tienen carácter reactivo; la única diferencia es que, debido a la diversidad de sus respectivos valores, la respuesta puede articularse mediante el principio de subsunción o el de resistencia. Pero ninguno de estos dos principios de la moral reactiva es más o menos progresista o conservador que el otro. En materias relacionadas

con la conservación del medio ambiente es posible que la aplicación del principio de resistencia predomine entre grupos de orientación tradicionalmente progresista, mientras que en otros casos (tecnologías de control de la natalidad o de reproducción asistida) son los grupos más conservadores los que aplican el principio de resistencia.

Una anécdota de la que fui testigo presencial nos permitirá ilustrar de forma bastante fiel la lógica de las respuestas reactivas ante los cambios científico-tecnológicos. Permítanme que se las cuente y que le ponga un título: la solidaridad de los embriones.

La solidaridad de los embriones

Hace unos años (1989) se aprobó en el Parlamento español una ley que regula el uso de embriones humanos para fines de investigación científica. Como es sabido, en las técnicas de reproducción asistida (fecundación *in vitro*) se producen fecundaciones múltiples de óvulos, de los cuales sólo algunos se aprovechan para la implantación en el útero. El resto dan lugar a embriones que pueden mantenerse algunos días vivos o durante mucho tiempo congelados. Algunos de estos embriones se pueden utilizar para fines de investigación científica. Durante varios años los científicos han discutido acerca de los límites morales que deberían imponerse a este tipo de investigaciones. El Consejo de Europa ha impulsado el desarrollo de normas legales reguladoras de estas prácticas y España fue uno de los países que primero adoptaron este tipo de regulación legal. Básicamente la ley española establece un límite temporal a la conservación y el uso de estos embriones (catorce días, que es el tiempo que se estima que tarda en empezar a formarse el tejido neuronal) y crea una comisión deontológica que interviene en la autorización, control y seguimiento de este tipo de investigaciones. La ley establece además que tales prácticas sólo se pueden autorizar en función de su interés estrictamente científico rechazando cualquier uso comercial.

Puede suponerse que el debate parlamentario de esta ley fue realmente complicado y vidrioso. No es mi intención reproducir aquí todos los argumentos y matices ni minusvalorar el contenido filosófico y político de aquel debate. En realidad voy a simplificarlo conscientemente, para resaltar los rasgos que me permiten proponer este caso como un ejemplo de debate moral de carácter reactivo ante una novedad científico-técnica.[3]

[3] La simplificación más importante que introduzco en mi relato consiste en que sólo me refiero al debate que tuvo lugar en la reunión plenaria del Senado. En realidad los debates

Hubo básicamente dos posturas entre los grupos parlamentarios: la conservadora y la progresista. Dentro de cada postura se pueden detectar diferencias de matices, pero prescindiremos de ellas aquí. Mi tesis es que tanto conservadores como progresistas argumentaron reactivamente, aunque la respuesta de los conservadores fue dictada por el principio de resistencia, mientras que la de los progresistas se articuló mediante el principio de subsunción. El núcleo de la historia consiste precisamente en la estrategia argumentativa que siguieron los progresistas para articular su respuesta.

Veamos primero la postura del grupo conservador. Su argumento fue lineal: las nuevas técnicas permiten hacer cosas que suponen un atentado a la dignidad de la persona humana. Los embriones son humanos y por lo tanto ni deben ser utilizados, ni pueden ser eliminados de forma artificial. La lógica del argumento lleva pues a prohibir las técnicas de fecundación *in vitro*. Pero éstas ya habían sido reguladas en una ley anterior. Por consiguiente, los conservadores se encontraron en una situación incómoda: su sistema de valores no les permitía aprobar una ley que regulaba el uso científico y controlado de un material biológico que necesariamente resulta de la utilización de las técnicas de reproducción asistida. Pero tampoco tenían capacidad para prohibir estas técnicas, cuya regulación legal ya había sido aprobada anteriormente.[4] Su única salida era acogerse al principio de resistencia: votar en contra, conscientes de la ineficacia causal de su respuesta. Dada la correlación de fuerzas que existía en aquel momento en el parlamento, votar en contra no era bloquear la ley, era inhibirse protestando.

Vista retrospectivamente, la actitud conservadora tenía un cierto aire de grandeza moral: mantenerse fieles a los principios básicos de su código moral

parlamentarios en torno a estas cuestiones comenzaron en España en 1984, con la constitución, en el Congreso de los Diputados, de una comisión especial para el estudio de la fecundación *in vitro* y la inseminación artificial humanas. El informe aprobado por esta comisión, cuyo redactor principal fue su presidente, el diputado Marcelo Palacios (Congreso, 1987), sirvió de base para la posterior redacción y debate de las normas legislativas a las que nos estamos refiriendo. Este informe es un ejemplo de trabajo parlamentario, serio y concienzudo, sobre la regulación moral y jurídica de prácticas tecnológicas difícilmente subsumibles en sistemas de valores previos; los criterios y puntos de vista que aparecen en este informe han tenido, de hecho, una positiva influencia en las resoluciones y recomendaciones del Consejo de Europa, en el que el diputado Palacios ha trabajado durante años sobre los mismos temas. Sin embargo, la cultura generada a través de varios años de debates en la comisión del Congreso de los Diputados, no tuvo, al parecer, mucha incidencia en el desarrollo del debate senatorial, que es el que recogemos aquí.

[4] De hecho en el debate anterior sobre la inseminación artificial, los conservadores aceptaban esta práctica, con ciertas restricciones, entre ellas la prohibición del uso de embriones para fines de investigación.

y manifestar la más firme declaración de resistencia frente a un cambio tecnológico cuyo éxito, por lo demás, se sabía garantizado.

Frente a esto, la posición de los parlamentarios progresistas resultaba realmente incómoda. Repasando sus intervenciones puede rastrearse, dentro de lo que permite la retórica parlamentaria, un cierto aire de inseguridad y de debilidad en su argumentación moral. Durante una buena parte del debate utilizaron argumentos basados en la coherencia lógica y jurídica (la aprobación de la ley de reproducción asistida exigía regular una situación que era resultado inevitable de prácticas ya autorizadas), se aludió a la dignidad de los fines científicos y altruistas para los cuales se iba autorizar el uso de ese material embrionario, etcétera. Pero parecía faltar una clave fundamental para que el asunto se pudiera resolver de forma satisfactoria: algo que permitiera subsumir la nueva situación en el repertorio de valores morales previamente acreditados. La solución vino como un regalo del cielo, cuando a una de las parlamentarias progresistas, encargada por su grupo de defender el proyecto de ley, se le ocurrió la idea genial: la ley lo que hacia era aplicar el principio de solidaridad a la situación creada por la aparición de embriones humanos no utilizables para la reproducción. La parlamentaria lo dijo textualmente: su grupo apoyaba esa ley porque apoyaba el principio de *solidaridad de los embriones* (no entre sí, se supone, sino de ellos respecto a los humanos desarrollados).

Visto retrospectivamente, el asunto tiene un cierto carácter cómico. Pero creo que a muchos parlamentarios progresistas asistentes al debate aquello les debió tranquilizar, al menos un poco. Por lo menos habían encontrado una razón que permitía explicar al mismo tiempo por qué ellos podían defender el proyecto de ley y por qué los conservadores se tenían que oponer: era un proyecto de ley instalado en la línea misma de fractura entre conservadores y progresistas: aquellos eran antisolidarios o al menos tenían una moral en la que la solidaridad no contaba para nada; por eso se oponían a un proyecto de ley cuya justificación precisamente era la solidaridad con los humanos: lo mismo que un científico se sacrifica heroicamente para probar en su propio cuerpo una vacuna, ¿por qué no autorizar que se sacrifiquen también heroicamente algunos preembriones humanos para hacer avanzar la ciencia, lo que sin duda redundará en beneficio de la humanidad? En realidad ¿qué otra cosa podían hacer los progresistas sino ser coherentes con su propia ideología y extender el principio de solidaridad de esta forma absolutamente lógica?

Desde luego, estoy simplificando la situación y, en concreto, reconstruyendo las argumentaciones progresistas de forma que se ponga más de relieve el carácter reactivo de su estrategia, orientada a la subsunción de un problema

radicalmente nuevo en un marco moral cuyo contenido básico no se ve en absoluto afectado por la nueva situación. El planteamiento conservador en el fondo respondía a la misma lógica: la diferencia es que los conservadores no encontraron en su repertorio moral ningún recurso que les permitiera consumar la subsunción y optaron por el principio de resistencia inútil; mientras que los progresistas tuvieron suerte y pudieron resolver el problema sin mayor conmoción.[5]

Hasta aquí la pequeña historia. Podríamos preguntarnos en qué hubiera cambiado la historia si en vez de afrontar el problema reactivamente se hubiera afrontado constructivamente. No lo puedo saber. Pero quizá pueda ser ilustrativo un dato: aquel debate parlamentario en realidad pasó sin pena ni gloria. Varios años después la mayoría de los ciudadanos españoles, incluso de los científicos y médicos, no saben que existe esa ley en España. Es como si su integración en el acervo cultural del país se hubiera producido en falso. No tengo información precisa, pero apostaría que no se ha realizado su desarrollo reglamentario preceptivo y que, por lo tanto, no se está aplicando. De hecho, mientras escribo estas páginas, leo en la prensa diaria que sólo ahora (7 de noviembre de 1995) se ha procedido al desarrollo reglamentario de la ley que regulaba la reproducción asistida, aprobada en 1988, poco antes de que se debatiera la ley que regula el uso científico de los embriones. De esta última los periódicos ni siquiera dan noticia.

La compleja estructura de los sistemas técnicos

A pesar de su implantación y aparente solidez, la concepción estándar de la tecnología hace agua por todas partes: está basada en simplificaciones y ambigüedades, sus fundamentos teóricos básicos son inconsistentes, su representación del cambio técnico como un proceso lineal y autónomo y la idea del determinismo tecnológico están en contradicción con los datos empíricos.

Los estudios recientes sobre economía del cambio técnico y los más recientes aún de sociología e historia social de la tecnología, están contribuyendo a mejorar nuestra comprensión de la complejidad de la técnica, poniendo de relieve las dimensiones económicas, sociales y culturales de la tecnología actual, que justifican lo que hemos denominado la *respuesta creativa* frente a los problemas prácticos y morales que plantea el desarrollo tecnológico.

[5] Al menos para aquella ocasión. Por suerte la retórica parlamentaria no siempre es fiel a los rigores de la lógica. La "imposición" del principio de solidaridad a los embriones no viables implica un cierto reconocimiento de su dignidad y quizá de su "autonomía" moral, lo que significa una *concesión mortal* a la lógica de la argumentación conservadora.

Una de las características originales de los nuevos enfoques en el estudio de la técnica, es el desplazamiento del centro de atención desde las técnicas y los artefactos a los *sistemas técnicos* o, si se prefiere caracterizarlos así, *sociotécnicos*.[6] Sin embargo, suelen presentar dos inconvenientes. Por una parte, los conceptos básicos que utilizan (incluido el concepto de sistema sociotécnico y otros próximos, como la red de actores de Latour, 1992, por ejemplo) son imprecisos o inconsistentes. Por otra parte, la mayoría de los enfoques sociológicos de la técnica llamados constructivistas[7] postulan una reducción sociologista de valores tecnológicos como la eficiencia o la fiabilidad de los sistemas técnicos, lo que conduce a una teoría irracionalista de la tecnología y del desarrollo tecnológico.

Estos inconvenientes se pueden salvar con una adecuada teoría de los sistemas técnicos. En otros lugares[8] he caracterizado un *sistema técnico* como un *sistema de acciones intencionalmente orientado a la transformación de objetos concretos para obtener de forma eficiente un resultado que se considera valioso*.

El significado de las nociones involucradas en esta definición es el siguiente:

Acción: la influencia causal de una cosa sobre otra. Las acciones pueden ser intencionales o no. Las acciones intencionales requieren la presencia de un agente intencional, capaz de proponerse objetivos para su acción, y de actuar de acuerdo con su representación y valoración de la situación, de la forma que considera adecuada para conseguir esos objetivos. Una característica esencial de las acciones intencionales es que en ellas se pueden distinguir los objetivos intencionales de la acción y los resultados efectivamente conseguidos. Pero en los sistemas técnicos no sólo están involucradas acciones intencionales; también hay acciones (determinaciones causales) entre agentes no intencionales, como son los componentes de una máquina, los procesos químicos, la transmisión física de señales en los sistemas de control automático, etcétera.

Sistema de acciones: un conjunto de acciones (intencionales o no) entre diversos agentes (humanos o no humanos) constituyen un sistema de acciones si el conjunto tiene la estructura de un grafo conexo.

Sistema *intencional* de acciones: un sistema de acciones puede ser no intencional, aunque esté compuesto parcial o totalmente de acciones intencionales. El criterio para considerar intencional un sistema de acciones es que *el sistema en su conjunto esté intencionalmente orientado a un objetivo definido*. Esto significa que para que un sistema de acciones sea intencional, al menos un agente intencional (el controlador del sistema) y una acción intencional (la acción de

[6] *Cf.* M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*.
[7] *Cf.* W. E. Bijker *et al.*, *The Social Construction of Technological Systems...*
[8] *Cf.* M. A. Quintanilla, *Tecnología: un enfoque filosófico*.

control) deben formar parte del sistema. También implica que en los sistemas intencionalmente orientados se debe distinguir entre los objetivos intencionales para los que está diseñado el sistema y los resultados efectivos que se consiguen. Obsérvese que un sistema no intencional de acciones no intencionales puede dar un resultado definido, aparentemente intencional (la organización de una colmena), mientras que un sistema de acciones intencionales puede *no* constituir un sistema intencionalmente orientado a un objetivo definido: en un mercado libre y equilibrado, el conjunto de las transacciones comerciales constituye un sistema de acciones intencionales, pero no tiene por qué haber ningún agente que organice intencionalmente el sistema.

Transformación de objetos concretos. Esto excluye del ámbito de los sistemas técnicos a las técnicas "inmateriales", como la técnica de resolver ecuaciones diferenciales, de demostrar un teorema o de concebir un poema o una sinfonía, y lo restringe a lo que podríamos llamar el ámbito de las técnicas productivas o de transformación del medio (natural y social). Dentro de este ámbito, cualquier transformación puede ser objeto de un sistema técnico, en concreto las transformaciones técnicas abarcan desde la simple transformación del estado o las propiedades de un objeto hasta la creación de objetos nuevos por ensamblaje o composición de otros.

Eficiencia. Los sistemas técnicos incorporan el valor de eficiencia en su diseño. El concepto de eficiencia técnica, sin embargo, es uno de los más usados y peor comprendidos. Los economistas suelen confundir la eficiencia con el rendimiento económico y los sociólogos con el éxito tecnológico. Sin embargo, una técnica eficiente puede tener un rendimiento económico menor que otra menos eficiente. Y el éxito social de una técnica puede depender de múltiples factores que nada tienen que ver con su eficiencia. El concepto de eficiencia técnica se puede definir de forma rigurosa y suficientemente general como la razón matemática entre el conjunto de objetivos efectivamente conseguidos por el sistema técnico y la unión del conjunto de los objetivos intencionalmente pretendidos más los resultados efectivamente alcanzados. Este concepto de eficiencia presupone el de factibilidad (un sistema técnico cuyo objetivo sea imposible de realizar tendrá una eficiencia nula), incluye como un caso particular el valor de eficacia (en un sistema técnico eficaz el conjunto de los objetivos del sistema está totalmente incluido en el de los resultados efectivamente conseguidos), y permite definir el de fiabilidad como la permanencia de la eficiencia.

Resultado valioso. La transformación de objetos concretos que se persigue con el funcionamiento del sistema técnico debe tener un valor para los agentes intencionales que controlan el sistema. Generalmente se considera que este valor debe tener un carácter utilitario, económico, etcétera. Sin embargo,

esto no es esencial. Pueden diseñarse sistemas técnicos orientados a conseguir objetivos que se consideran estética o moralmente valiosos.

A partir de la noción de sistema técnico se pueden definir y recuperar con un significado preciso otros conceptos básicos como los de artefacto, técnica, tecnología, etcétera.

Artefacto: es cualquier objeto que sea el *resultado* de un sistema técnico. Un artefacto, por ejemplo una herramienta o una máquina, aisladamente considerada, no es un sistema técnico. Sin embargo, el sistema formado por la máquina o la herramienta y su usuario sí es un sistema técnico.

El concepto de *técnica* se puede definir extensional o intencionalmente. Extensionalmente una técnica no es más que una clase de equivalencia de sistemas técnicos concretos. En sentido intencional, una técnica es un cuerpo de información pragmática (al menos predominantemente pragmática), cuya aplicación a una situación concreta da lugar a un sistema técnico.

Los *sistemas tecnológicos* se pueden concebir como sistemas técnicos basados en conocimientos científicos y en reglas racionales de actuación. Correlativamente podemos definir la noción extensional e intencional de tecnología.

Por último, podemos constatar que en realidad la noción de sistema técnico es equivalente a la de *sistema sociotécnico*. En efecto, los sistemas técnicos así definidos son en realidad un tipo híbrido de sistemas sociales: están compuestos por agentes intencionales (gestores, usuarios o mano de obra del sistema, en su caso) y entidades materiales (materias primas, energía, equipo), y consisten en sistemas de acciones de carácter social (control, comunicación, colaboración), además de otras acciones de carácter físico (transformación de energía en trabajo mecánico, procesos químicos, etcétera).

La definición de sistema técnico que proponemos contiene todos los ingredientes de los conjuntos sociotécnicos, es decir de los sistemas híbridos, sociales, culturales y materiales que se suelen utilizar en los enfoques constructivistas de la tecnología. Pero a diferencia de ellos, dota a estos sistemas de una estructura definida, mantiene la diferenciación entre componentes (e interacciones) materiales e intencionales, y establece una distinción clara entre valores tecnológicos como la factibilidad, la eficiencia, la eficacia y la fiabilidad, y otros valores sociales como el rendimiento económico, la utilidad, etcétera.

En función de estas características, nuestra definición de sistemas técnicos constituye una base sólida para la construcción de una teoría de la estructura y la dinámica de la tecnología.

En primer lugar, al quedar bien definida la estructura de los sistemas (socio)técnicos, se pueden definir con precisión nociones importantes como las de subsistemas técnicos, variante de una técnica, adaptación de técnicas a

usos alternativos, composición de técnicas, complejidad tecnológica, etcétera. Además permite establecer clasificaciones sistemáticas de las técnicas y las tecnologías y dar un significado preciso a nociones ambiguas como la distinción entre tecnologías blandas y duras, tecnologías apropiadas, tecnologías alternativas y usos alternativos de una tecnología.[9]

En segundo lugar, la diferenciación entre componentes materiales y sociales permite recoger la complejidad de los sistemas (socio)técnicos sin reducirlos a conglomerados opacos o a redes de actores, en los que se supone que tienen la misma eficacia causal las personas, las palabras, los artefactos y las materias primas, utilizando para ello metáforas antropomórficas, extraídas de la lingüística (teoría de las redes de actores).[10]

En tercer lugar, la distinción entre valores tecnológicos y otros valores sociales evita el reduccionismo sociologista de la tecnología al que conducen muchas versiones del constructivismo.

Por último, es posible construir una teoría del cambio técnico realista, que permite incoporar muchos de los resultados empíricos de la investigación histórica, sociológica y económica sin caer en las simplificaciones que hemos visto en la concepción estándar.

Una teoría básica del cambio técnico

El cambio técnico consiste en la aparición, difusión y selección de novedades técnicas. Las novedades técnicas pueden ser de varios tipos: modificaciones de sistemas técnicos preexistentes, creación de nuevos sistemas técnicos por composición y adaptación de otros sistemas técnicos, e invención de sistemas técnicos completamente nuevos. En todos los casos, las novedades pueden producirse "espontáneamente", o de forma planificada. Generalmente el diseño planificado de una novedad tecnológica se realiza mediante programas de I+D (investigación y desarrollo).

Dada la complejidad de los sistemas técnicos, las posibilidades de aparición de novedades son elevadas. La modificación de un sistema técnico puede afectar a sus componentes materiales (materias primas, energía, equipo), a sus componentes sociales (entrenamiento y cualificación de la mano de obra y de los gestores del sistema), a la estructura de las interacciones en que consiste el sistema (nuevos sistemas de control, nueva disposición de los com-

[9] *Idem.*

[10] *Cf.* M. Callon, "The Sociology of an Actor-Network: the case of the Electric Vehicle", en M. Callon *et al.*, eds., *Maping the Dynamics af Science...*; B. Latour, *Science in action.*

ponentes, etcétera), a la definición de los objetivos o a la valoración de los resultados del sistema. Muchas de estas novedades se generan continuamente durante el uso o funcionamiento de los sistemas técnicos. La experiencia adquirida por operarios o usuarios (*learning by doing, learning by using*) permite hacer modificaciones que aumentan la eficiencia del sistema o el valor de sus resultados. Por otra parte, pequeñas variaciones en las condiciones del entorno del sistema técnico (variaciones en la disponibilidad de materias o componentes, cambios culturales que afectan a las habilidades técnicas, cambios de la coyuntura económica que modifican la valoración de los resultados, etcétera) pueden alterar la eficiencia o la utilidad del sistema y dar lugar a modificaciones que permitan mejorar estos parámetros. Lo mismo ocurre en los procesos de difusión de una técnica: el entorno de cada sistema técnico concreto puede presentar pequeñas variaciones que requieran adaptaciones y modificaciones del sistema.

Algunas de estas variaciones tienen su origen en factores puramente culturales.

La cultura tecnológica

Los sistemas tecnológicos son, como hemos dicho, sistemas híbridos, (socio)-técnicos. Incorporan por lo tanto componentes culturales, económicos y políticos (u organizacionales), y además funcionan y se desenvuelven en un entorno formado por otros sistemas sociales más amplios que influyen en ellos y, a su vez, son afectados por ellos. Parte del entorno social de cualquier sistema técnico es el sistema cultural, que incluye los conocimientos científicos y tecnológicos, pero también otros componentes culturales referidos a valores, habilidades, representaciones o creencias, etcétera. La situación se puede resumir en los siguientes términos: *la cultura forma parte de la tecnología y la tecnología forma parte de la cultura*. La metáfora constructivista del conjunto tecnología-sociedad-cultura como un *tejido sin costuras* (*seamless web*)[11] podría fácilmente interpretarse en estos términos.

A partir de estas consideraciones podemos definir la cultura tecnológica como una cultura específica, formada por todos los rasgos culturales (información descriptiva, práctica y valorativa) que se refieren a los sistemas técnicos. Parte de estos contenidos culturales son las propias técnicas y tecnologías, pero la cultura tecnológica incluye otros muchos elementos que po-

[11] T. P. Hughes, "The Seamless Web: Technology, Science, Etcetera, Etcetera", en *Social Studies of Science*, núm. 16, pp. 281-292.

demos clasificar en dos grande grupos: elementos culturales *incorporados a los sistemas técnicos* o cultura tecnológica en sentido estricto, y elementos culturales del mismo tipo que los anteriores (representaciones, reglas de conducta y valores referidos a sistemas técnicos) pero *no incorporados* a ellos. A estos últimos los consideraremos elementos de la cultura tecnológica en sentido lato.

En efecto, los sistemas técnicos incorporan contenidos culturales. Un sistema técnico está compuesto, en parte, por agentes humanos que actúan intencionalmente. Éstos pueden ser operadores, gestores o usuarios del sistema. Para actuar en el sistema técnico estos agentes necesitan determinada información que forma parte de su propia cultura. En primer lugar necesitan conocimientos, creencias o representaciones acerca de los componentes, la estructura y el funcionamiento del sistema. En segundo lugar, tienen que estar dotados de habilidades prácticas y de capacidades para seguir las reglas de actuación que se necesitan para operar con el sistema. Por último, deben compartir determinados valores referidos a los objetivos y resultados de cada una de sus acciones, así como del sistema en su conjunto y a la relación entre ambos. Todos estos elementos culturales se pueden considerar incorporados a cada sistema técnico mediante sus operadores humanos. Obviamente el contenido cultural de cada sistema técnico concreto puede ser (y generalmente será) diferente, puesto que también lo es la cultura de los diferentes agentes humanos. La intersección de los contenidos culturales incorporados a una clase de sistemas técnicos equivalentes constituye el contenido cultural de esa técnica en sentido estricto.

Cabe hablar también de *contenidos técnico-culturales no incorporados a ningún sistema técnico*. Los sistemas técnicos se desenvuelven en un contexto social más amplio, con el que interactúan de diferentes formas. En el contexto social de un sistema técnico puede haber individuos que no son agentes ni usuarios del sistema, pero cuya cultura incluye representaciones, reglas y valoraciones de esos sistemas técnicos. Por ejemplo, pueden tener una filosofía determinista de la técnica, o una concepción lineal y teleológica del desarrollo tecnológico, o pueden mantener una ideología antitecnológica o por el contrario tecnocrática, pueden tener ideas religiosas o morales acerca del valor de determinados objetivos técnicos (la fecundación *in vitro*, las centrales termoeléctricas, nucleares, etcétera) o reglas de actuación que les prohíben usar determinadas técnicas (transfusión de sangre, por ejemplo) o representaciones ideológicas de algunas técnicas como encarnación del diablo (las técnicas publicitarias en los medios de comunicación de masas) o, por el contrario, como maná caído del cielo (tal es al parecer la idea que algunos economistas neoclásicos tienen de todas las innovaciones tecnológicas). En fin,

pueden simplemente tener intereses o caprichos (valores económicos, políticos, estéticos, etcétera) a favor o en contra de una técnica o de todas las técnicas. Todos estos rasgos culturales pueden considerarse también parte de la cultura técnica o tecnológica de un grupo social, aunque no formen parte del contenido cultural estricto de ningún sistema técnico propiamente dicho.

Las fronteras entre los contenidos culturales incorporados a los sistemas técnicos y la cultura técnica en sentido lato no son fijas. El desarrollo y la difusión de las tecnologías tiene un doble efecto: por una parte amplía el espectro de contenidos culturales que se incorporan a los sistemas técnicos; por otra parte suscita la aparición de rasgos técnico-culturales en sentido lato. Un ejemplo celebrado del primer tipo es la incorporación de algunos rasgos culturales de la sociedad japonesa a la organización de los procesos de producción tecnológica y un ejemplo del segundo tipo es la extensión al público en general de las controversias tecnológicas acerca de la idoneidad, el riesgo, el impacto ambiental o las consecuencia sociales de determinados sistemas o proyectos tecnológicos.

En conjunto estos fenómenos de trasvase de contenidos culturales entre sistemas técnicos y su entorno social pueden dar cuenta de lo que Bijker llama la *flexibilidad interpretativa* de las técnicas (o artefactos).[12] De hecho, uno de los mecanismos que pueden generar variaciones significativas en los sistemas técnicos tiene un carácter puramente cultural: diferentes grupos sociales con diferentes recursos culturales pueden representarse y valorar de forma diferente los objetivos y resultados de un sistema técnico y como consecuencia pueden introducir modificaciones y variaciones que en otros contextos no resultarían funcionales.

Existen, sin embargo, límites objetivos en estos procesos de trasvase cultural. Hay rasgos culturales que no son compatibles con el funcionamiento de determinados sistemas técnicos: un testigo de Jehová no puede ser un cirujano eficiente; un operador analfabeto no puede manejar un sistema de control complicado; un ciego, por el momento, no puede conducir un automóvil. Y hay sistemas técnicos que no pueden difundirse en una sociedad en la que predominan determinados rasgos culturales: una elevada valoración de la organización jerárquica puede hacer inviable la introducción de nuevas técnicas de producción que dejan en manos del operario una buena parte de la gestión del sistema, los ingenieros de una factoría industrial no se pueden sustituir por chamanes de una tribu.

[12] *Cf.* W. E. Bijker, *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs...*

La respuesta creativa

De la concepción sistémica de la técnica y de la tecnología que acabamos de exponer se deriva una consecuencia para nuestro problema principal: a pesar de las apariencias, los sistemas técnicos no se insertan en la sociedad de forma inocua; en realidad constituyen piezas fundamentales de su estructura. En concreto son componentes importantes de la cultura de la sociedad en que se implantan, e interactúan con el resto de esa cultura de forma decisiva.

El reconocimiento de la compleja dimensión social de la tecnología, sobre todo de su contenido cultural, es la base de la respuesta creativa a los problemas prácticos, y en especial a los problemas morales que plantea el desarrollo tecnológico.

Frente a la desconfianza y extrañamiento ante la técnica, que encontrábamos en la base de la actitud reactiva, la actitud creativa consiste en acercarse a las novedades tecnológicas dispuestos a incorporar sus elementos culturales a nuestro propio repertorio cultural, revisando éste creativamente para ajustarlo a las nuevas posibilidades y perspectivas.

Para esta empresa puede servir de ayuda la consideración de dos principios de actuación que contribuyen al desarrollo tecnológico: el *principio de innovación*, que en alguna ocasión me he permitido denominar principio tecnológico de Ortega,[13] y el *principio de eficiencia.*

El principio de innovación actúa en sentido contrario que el principio de subsunción, característico de las respuestas reactivas. Ante un problema tecnológico, el principio de subsunción recomendaba buscar la forma de reducirlo a una categoría de problemas ya resueltos. El principio de innovación recomienda por el contrario imaginar nuevos objetivos, nuevos valores y nuevas técnicas que permitan superar el problema. Me gusta llamar a este principio el principio tecnológico de Ortega porque está muy relacionado con el análisis que Ortega y Gasset hacía del significado antropológico de la técnica como amplificadora de las posibilidades de actuar del hombre, y de la crisis o el malestar de la cultura europea de su tiempo como una crisis de deseos: "el hombre actual no sabe qué ser, le falta imaginación para inventar el argumento de su propia vida", decía Ortega en su *Meditación de la técnica.*

El principio de eficiencia se contrapone al principio de resistencia. Éste recomendaba evitar todo cambio tecnológico que no fuera integrable en el repertorio cultural y moral previamente disponible. El principio de eficiencia recomienda actuar de la forma más racional posible para conseguir los

[13] *Cf.* M. A. Quintanilla, *La incompletud de la técnica.*

nuevos objetivos y deseos que hayamos logrado formular. Equivale a reivindicar la racionalidad tecnológica como un valor para la acción humana.

La apelación a estos principios tan generales y abstractos de innovación y eficiencia no será suficiente para articular en cada caso una respuesta adecuada a cada uno de los problemas morales que el desarrollo tecnológico nos puede plantear. Pero si pueden servir de inspiración para señalar, al menos, el camino por donde hay que explorar en la búsqueda de respuestas.

Para la educación moral, las consecuencias son inmediatas: se trata de enseñar, como quiere Salmerón, a tomar decisiones libremente, con información y con responsabilidad, y a partir de una tradición cultural que precisamente es la tradición del desarrollo tecnológico, de la racionalidad científica, de la innovación y de la eficiencia técnica.

Referencias

BIJKER, W. E. *et al.*, eds., *The Social Construction of Technological Systems. New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge, The MIT Press, 1987.

BIJKER, W. E., *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs. Toward a Theory of Sociotechnical Change*. Cambridge-Londres, The MIT Press, 1995.

BUNGE, M., *Treatise on Basic Philosophy*. Vol. VI: Pilosophy of Science and Technology. Dordrecht Reidel, 1988.

CALLON, M., "The Sociology of an Actor-Network: The case of the Electric Vehicle", en M. Callon *et al.*, eds., *Maping the Dynamics af Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*. Basingstoke, Mamillan HUGHES, T. P. (1983), Networks of power: electrification in Western Society: 1880-1930, Baltimore.

Congreso: *Informe de la Comisión Especial de Estudio de la Fecundación* in vitro *y la Inseminación Artificial Humanas*. Congreso de los Diputados. Madrid, 1987.

HUGHES, T. P., "The Seamless Web: Technology, Science, Etcetera, Etcetera", en *Social Studies of Science*, núm. 16, pp. 281-292.

IRANZO, J. M. *et al.*, comp., *Sociología de la ciencia y de la tecnología*, Madrid, CSIC, 1995.

LATOUR, B., *Science in action*. Cambridge, Harvard University Press, 1987. Versión en español: *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Barcelona, Labor, 1992.

MITCHAM, C., *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona, Anthropos, 1989.

MOSTERÍN, J., *Filosofía de la cultura*. Madrid, Alianza, 1994.

MUMFORD, L., *Técnica y civilización*. Madrid, Alianza, 1971.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica*. Madrid, Revista de Occidente, 1939.

QUINTANILLA, M. A., *Tecnología: un enfoque filosófico*. Madrid, Fundesco, 1989.

QUINTANILLA, M. A., "La incompletud de la técnica", en *Claves de Razón Práctica*, núm. 51, 1995, pp. 32-41.

SALMERÓN, F., *Ensayos filosóficos (Antología)*. México, SEP/FCE, 1988. (Lecturas Mexicanas)

FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN EN GAOS Y SALMERÓN

TERESA RODRÍGUEZ DE LECEA
Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid, España

Agradezco a los organizadores la oportunidad de presentar mi particular homenaje al doctor Salmerón, expresándole especialmente mi reconocimiento por su ayuda y orientación en el actual proyecto de investigación que me ha traído durante este año a la ciudad de México, específicamente a la UNAM, para trabajar en la recuperación de archivos y fuentes del exilio filosófico español de 1939. Gracias a él, no solamente he tenido acceso a todos los papeles del archivo personal de José Gaos, sin ningún tipo de trabas, sino que a través de las valiosas observaciones de todo tipo que me ha ido proporcionando: puntualizaciones acerca del desarrollo del pensamiento filosófico del maestro, apuntes bibliográficos o comentarios acerca de las relaciones personales con otros autores y con sus alumnos, he podido ir orientando mi trabajo con rapidez y seguridad. Sin su ayuda y colaboración, ese proyecto hubiera sido mucho más difícil de realizar y, desde luego, mucha más lenta su marcha.

Deseo resaltar también que el título que he elegido para este homenaje resume dos aspectos, a mi parecer absolutamente inseparables, de la personalidad y el pensamiento filosófico de los dos autores aludidos, José Gaos y Fernando Salmerón, que los une con una relación todavía más profunda y que se añade a la estrechísima que tuvieron como maestro y discípulo.

Se puede hallar, en primer lugar, un aspecto fundamental, que ya destacó Gaos en su ensayo "Filosofía y pedagogía",[1] en el que habla de la pedagogía como experiencia vital del filósofo: "Toda filosofía es, por su naturaleza, y en un cierto sentido, pedagógica. Pero es que, además, los filósofos han sido y son, de hecho, pedagogos". Es éste un primer aspecto que impulsa a ambos autores a publicar una serie de trabajos en los que se alude a problemas de la enseñanza de la filosofía, a la posición del filósofo en la sociedad, y también a la organización administrativa de la educación.

Pero en segundo lugar, encontramos otro aspecto más estricto y profundo de la relación entre filosofía y educación, en el que ambos autores parten de

[1] José Gaos, "Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía", en *Obras completas*, t. VII. México, UNAM, 1987, pp. 143-147.

un problema que también es común, aunque discrepen en su resolución: se trata de la posibilidad de comunicación de la filosofía, de su posibilidad de intersubjetividad y, por lo tanto, de la validez de su enseñanza.

En el primer grupo de problemas tenemos que enmarcar tanto a Gaos como a Salmerón en la corriente intelectual que, en los países de lengua española, ve la educación y la cultura como un medio de "salvación". Los ecos de los libros orteguianos *Meditaciones del Quijote* y *Misión de la universidad* resuenan con fuerza en estos aspectos básicos, fundamentales, de la vida filosófica, quizás hoy más que nunca, por los conflictos actuales entre la universidad y nuestra sociedad tecnológica. Estos ecos no terminan de apagarse porque la actividad filosófica está unida indisolublemente a la actividad universitaria. No en vano Gaos caracterizó a la filosofía en lengua española ("En torno a la filosofía mexicana") por su preocupación preferente por los problemas de la filosofía práctica: la ética, la estética, la política y la pedagogía. Y también hacen referencia a la frase de Fichte que a su vez repite Dilthey y asume Gaos: "La filosofía no es como un bagaje muerto. La filosofía que se tiene, depende de la clase de hombre que se es".

Gaos tenía, cuando llegó a México, una importante experiencia en la organización de la enseñanza de la Facultad de Filosofía de Madrid, en la que a las ideas de Ortega se sumaban las directrices concretas y sistematizadas de García Morente, aspectos que comenta en varios artículos y discursos escritos durante la etapa de la guerra.[2] Más adelante, ya en México, recoge sus reflexiones en dos libros, *La filosofía en la universidad* (1956, 1958) y *Sobre enseñanza y educación* (1960), en los que analiza concienzudamente los problemas de la propedéutica de la filosofía, poniendo de relieve sus dificultades y proponiendo planes concretos para la enseñanza de la filosofía, cuyas directrices fundamentales son conocidas: la lectura, explicación y comentario de los textos principales de los autores clásicos de la filosofía. Y, como nota más destacada, su insistencia en la necesidad de la no-especialización de la enseñanza universitaria, en el sentido de establecer una estrecha relación con otros grupos de disciplinas, ajenos al currículum filosófico: ciencia, historia o literatura, al más alto nivel universitario, que permitan la relación cognoscitiva interdisciplinaria con otras áreas, abriendo y multiplicando así los campos de interés, de modo que no queden reducidos estrictamente a la filosofía. Ello se propone como propedéutica para todas las humanidades.

Se trataría del inicio de lo que hoy podríamos denominar multi o interdisciplinariedad, y es una directriz que ya funcionó en la Facultad de Filoso-

[2] J. Gaos, "Grandeza y ruina de la Ciudad Universitaria", en *Las Españas*. Barcelona, 1938; "La filosofía de España", en *Letras de México*, vol. 2. 15 de enero de 1939, pp. 1-9.

fía española de la República, que Gaos retomó en sus escritos acerca de la reforma del plan de estudios de la Universidad de México, y que Salmerón concretará en Xalapa, durante su mandato administrativo como rector, habiéndolo vivido además como experiencia personal durante su estancia en la universidad alemana de Friburgo.

Pero, sin dejar de tener en cuenta este aspecto profesoral de la filosofía, tan importante por otro lado, Gaos hace de su profesión de la filosofía, de su labor de enseñante, también el eje central metodológico del desarrollo de su pensamiento. Ya antes de su llegada a México, Gaos había comenzado a reflexionar sobre el tema de la filosofía como autobiografía. En concreto había desarrollado el tema de la autobiografía del filósofo en un curso de la Universidad de Verano de Santander en 1936, del que se conservan unos apuntes que permiten conocer la Introducción al curso y la encuesta que realizó entre los asistentes, en la que, por medio de la descripción y jerarquización de las actividades intelectuales de los encuestados, trata de hallar una caracterología mediante ciento ocho correlatos de ambos niveles. Se perfila la dirección de su pensamiento al hablar del quehacer del filósofo y del docente. "No se trata de que un hombre particularmente competente sepa de sí y de todos los demás hombres. Se trata de que cada uno de nosotros todo sabe o puede llegar a saber de sí mismo y de los demás. Se trata de la protocolización del saber actual y posible que tenemos los hombres de nosotros mismos y de nuestros prójimos".[3]

Poco más tarde repetirá el tema en La Habana y en otros escritos posteriores. Pero el más importante de todos y el que explica más detallada y sistemáticamente su concepción de la filosofía como autobiografía es, sin duda, el curso de Metafísica de 1944, en el cual llega a afirmar que: "Conocer y reconocerse en un contexto histórico es paso previo indispensable para el conocimiento de uno mismo". Es más: "En la reflexión de lo que soy esencialmente, soy lo que soy por efecto de causas históricas. La ontología es autobiografía, y lo que hay que construir es una historiografía ontológica".[4] Para ello propone una metodología basada en fuentes documentales, del más diverso tipo, pero en la cual siempre se presenta como absolutamente imprescindible la interpretación del autor.

En la evolución de la manera de pensar a lo largo de su vida, Gaos jamás renuncia a este concepto de la filosofía como autobiografía. Aun en su libro *Del hombre*, publicado póstumamente, vuelve a repetir: "Mi encuentro con la

[3] En la carpeta 115 del Fondo 1 del Archivo Gaos, folio 22, 523 y ss.
[4] J. Gaos, *Curso de metafísica de 1944*, t. I. México, UAM, 1993, p. 9.

filosofía, fue el forzoso caso más demostrativo de la realidad histórica de la filosofía".

Pero en una autobiografía la primera cuestión a dilucidar es la de la "vocación" filosófica. ¿Por qué un individuo, en el caso de Gaos, un niño de quince años, decide estudiar filosofía, ser filósofo? Habría una primera parte de la explicación, de tipo histórico, que es muy conocida y ha sido citada en muchas ocasiones: su descubrimiento de diversos sistemas filosóficos: neoescolasticismo, neokantismo, fenomenología, existencialismo, historicismo, a los cuales se adscribe con entusiasmo sucesivo, y que producen el doble efecto de hacerle poseedor de una magnífica formación filosófica, y también de una desconfianza notable en soluciones filosóficas definitivas. Algo que algunos han definido como escepticismo desencantado, aunque, personalmente, yo preferiría adjetivarlo de sano e irónico criticismo.

Gaos busca los caracteres del filósofo: ya lo hacía en el curso de Santander, y declarará haber dado un primer paso en esa caracterización en su trabajo "Sobre el auditorio de la filosofía" (1939),[5] en el que distingue a los diversos tipos de interesados por ella. Entre ellos, nos dice, "no falta quien da pruebas inequívocas, inconfundibles, de venir a oír su palabra compelido por la necesidad ineluctable de pensar por cuenta propia ideas distintas, pues, de las ajenas y capaces de reemplazar a éstas e imponerse en el pensamiento –y en la acción– de los demás".[6] Descripción notablemente clara y optimista, y que necesitará todavía de matizaciones ulteriores.

Ya en este escrito se perfila la razón última de la filosofía: la soberbia, o la búsqueda de los principios; el afán de superioridad y de poder como motivo impulsor. Aunque, a diferencia de otros textos mas cáusticos, explica: "Este afán tiene manifestaciones muy diversas: no es lo mismo tender a la dominación material de las cosas y de los hombres como cosas –técnica, economía– que aspirar a la dominación de los hombres en cuanto tales, –política. O la dominación efectiva de los hombres por la presencia, la palabra oral y la acción directa en la vida pública: esos son los elementos que priman en la vida pública".

[5] En agosto de 1995 los herederos de José Gaos donaron al Archivo Gaos cincuenta carpetas que se han añadido a las ciento veinte que formaban el fondo documental de éste, bajo la denominación de Fondo 2. La descripción de este nuevo fondo quedará realizada en una nota que se publicará en el *Boletín* del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en próxima fecha. Los documentos aquí citados se hallan en la carpeta 43 del Fondo 2, folio 36 937 y ss.

[6] J. Gaos, "Sobre el auditorio de filosofía", en *Obras completas*, t. VII. México, UNAM, 1987, pp. 96-97.

Todavía aparece otro ángulo en estos primeros estudios de la tarea filosófica, que es la necesidad de "impartirla", mediante clases y conferencias; eso conlleva también la tarea de "investigar" y la de "publicar". Pero eso, en definitiva, requiere "tener" una filosofía propia. Y es desde esa reflexión del cumplimiento de su labor profesional como filósofo desde donde Gaos se pregunta si eso es así en verdad. Es de ahí de donde surgirá su empeño, similar al de su maestro Ortega, por escribir "su" filosofía, "su" obra sistemática, como último prurito y escrúpulo de su obligación profesional.

Pero es en el estudio biográfico de las motivaciones, en las razones de la vocación y la profesión filosóficas donde Gaos confía en encontrar los justificantes de la filosofía misma, "de supervivencia, de la reforma y del abandono de ella". Y por eso propone en 1951 un seminario a sus alumnos Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Luis Villoro y Emilio Uranga, para dilucidar esa cuestión, a la luz de un escrito del maestro, que les haga debatir y definir sus propias motivaciones, a la búsqueda de una mejor definición de la filosofía.

Enlaza esto con otra parte, más profunda, en torno a filosofía y educación, que no suele conllevar el uso de la palabra educación, pero que, sin embargo, es definitivo para comprender el alcance de ésta. Se trata del criterio de Gaos acerca de la posibilidad de comunicación de los contenidos de la filosofía, y, dicho de otro modo, su posible intersubjetividad. El texto de 1951, presentado en el seminario a sus discípulos para debate, plantea esta cuestión medularmente: "En cuanto al sentido de la filosofía como confesión personal, es el siguiente: el sistema del mundo quizá sea o no metafísico, pero no puede ser objeto más que parcialmente, más o menos intersubjetivo. Y, en su conjunto, únicamente subjetivo: no puede ser más que visión del mundo de su autor, que éste no puede hacer más que expresar a los demás como visión personal, o sea, en la expresión o confesión personal".[7] La subjetividad de la totalidad de lo existente es únicamente comunicable como visión personal, dentro de una teoría de los límites del conocimiento, que imposibilita el conocimiento científico de los objetos filosóficos.

Tras buscar en la historia de la filosofía –lugar inexcusable para el aprendizaje– los principios de verdad objeto de la actividad filosófica, Gaos había realizado un análisis de los textos como cuerpos de expresiones verbales. Ese análisis nos muestra los "pensamientos objetivantes de un sujeto, y emociones y mociones de éste relativas a los objetos, a un destinatario recipiente y comprensor".[8] En la antropología filosófica que constituye su libro *Del hombre*, quedan estudiados, además del pensamiento y sus objetos en cada una de

[7] Folio 36 937, carpeta 43, Fondo 2 del Archivo Gaos.

[8] J. Gaos, *Del hombre*, en *Obras completas*, t. XIII. México, UNAM, 1992, p. 571.

las obras maestras, las emociones y mociones del sujeto relativas a los objetos, y el destinatario. Ambos: autor y receptor, en su pensamiento, moralidad y subjetividad.[9]

Y por medio de la fenomenología de la expresión y la filosofía de la filosofía, Gaos llega al punto principal, final de su antropología y conclusión de su pensamiento: "Los objetos filosóficos principales, dominantes del discurso de las obras maestras de la filosofía, o categorías *strictissimo sensu*, oriundos del amor o el odio a la existencia propia y ajena vivida como bien o mal, o de la constitución, moral del hombre, son el dato último o incógnita indespejable del problema del puesto del hombre en el cosmos, irresoluble para el hombre y constitutivo definitorio del hombre mismo".[10]

Gaos matiza un poco sus afirmaciones en un sentido que nos interesa especialmente:

> No niego, con ello, que en la filosofía haya partes científicas, con una verdad o intersubjetividad equiparable a la de unas u otras ciencias. Aún en la parte metafísica un cuerpo de filosofemas en orden determinado en parte por relaciones ideales entre los filosofemas mismos (el factor pragmático de Windelband). No afirmo, en el extremo opuesto, que haya relaciones entre la filosofía de un filósofo y todos los demás ingredientes de la obra, vida y personalidad de éste, la mayoría de los cuales quizá sean accidentales no sólo a la filosofía sino entre sí: en tal medida concedo la irracionalidad de la vida y personalidad humanas. Si niego, en el medio, que la filosofía de un filósofo no sea un ingrediente de su vida, en relaciones esenciales e inequívocas con alguno de los demás ingredientes de la vida y personalidad, como el amor o el odio a la existencia ajena y propia, conjugada secularmente con la razón o la soberbia. Estos ingredientes serían típicos de los filósofos y característicos o específicos de ellos, a diferencia de los demás hombres.

Gaos parece indicar algo así como que la psicología del filósofo sería tipológica y no individual. En otro sentido, que los filosofemas de cada filosofía estarían en correspondencia con la constelación individual de ingredientes de cada filósofo. Algo de eso parece que es lo que pretendió hacer con su encuesta de 1936 en Santander. Pero no continúa con ese análisis; simplemente, anota lacónicamente: "Es curioso que la historia de la filosofía, *lato sensu*, ha estudiado los factores pragmático e individual y no el típico característico. Pero éste ha sido objeto de la filosofía de la filosofía desde los rudimentos de la teoría de la admiración como origen de la filosofía".[11]

[9] *Ibid.*, p. 596.
[10] Carpeta 43, Fondo 2, Archivo Gaos.
[11] Carpeta 43, Fondo 2, Archivo Gaos, folio 36 937.

Salmerón aborda el tema de la comunicabilidad de la filosofía en su artículo "La enseñanza de la filosofía", que es el texto presentado en el Seminario de Enseñanza Superior de la Filosofía, el 7 de octubre de 1960. En ese texto establece, como su maestro, el enlace directo del esfuerzo del aprendizaje con las motivaciones innumerables de las fuentes mismas del saber, que van desde la curiosidad y la duda, la admiración y la magia, hasta la preocupación concreta de asegurar el alimento. Pero, además de la motivación, el aprendizaje de la filosofía se apoya en dos principios fundamentales: la experiencia vivida y la lectura de los clásicos. Veamos, pues, que Salmerón, en esta etapa, sin propugnar el análisis autobiográfico minucioso de Gaos, parte de las mismas premisas, sintetizando las directrices fundamentales de su maestro en su reflexión sobre el tema.

Salmerón también propone el sistema mixto en la preparación del alumno simultáneamente en dos especialidades de las ofrecidas por la Facultad, concretando así el principio genérico de Gaos y estableciéndolo en la Universidad de Xalapa durante la etapa de su mandato administrativo. Sin embargo, en este mismo artículo, y siguiendo las enseñanzas que ha vivido en la universidad alemana de Friburgo, Salmerón critica la enseñanza de la historia de la filosofía –tan alabada por Gaos–, el recurso al historicismo, como no educativo: "Por sí misma, dice, carece de virtudes formativas y fácilmente cae en la exposición superficial o en el prolijo museo de una desorientadora multitud de doctrinas que más bien sirven para disimular la realidad de la filosofía y conducen al escepticismo".[12]

Después de tratar el tema en 1968, en un artículo publicado en *Diánoia*, titulado "Lenguaje y significado en el Ser y tiempo de Heidegger", el pensamiento de Fernando Salmerón da un giro importante y un acercamiento a la filosofía analítica, publica en 1971 su libro *La filosofía y las actitudes morales*, donde, sin abandonar las preocupaciones anteriores, incluso un enfoque de las cuestiones hasta cierto punto similar a lo que hasta aquí hemos visto, inaugura un tratamiento muy diferente.

La crítica al historicismo es ya directa y clara. Ahora se pone la evolución de la filosofía en conexión directa con la de la ciencia. Otra cosa diferente es que podamos distinguir entre dos aspectos de la filosofía, complementarios entre sí, pero bien distintos: la filosofía como concepción del mundo, que, de paso subraya, es epocal, no individual; y la ciencia de la filosofía, que atraviesa los diferentes pasos que van desde la conjetura a la observación y a la argumentación, además de la prueba de la refutación como última comprobación de la veracidad del discurso. "En filosofía, la investigación debe tomar forma

[12] *Cf.* J. Gaos, *Cuestiones educativas*. 1962

de un argumento cuya coherencia lógica puede ser controlada. Porque, lo que interesa, es mantener intacta la confianza en la posibilidad de la filosofía científica".[13]

En virtud del método y de su contenido se aborda otro aspecto de la cuestión sobre filosofía y educación, que es la institucionalización de la ciencia dentro de la tradición cultural y el sistema educativo dentro de una sociedad determinada. En ese marco, dibujado en su trabajo "Filosofía, ciencia y sociedad", apunta los problemas éticos que se plantean en la relación ciencia-tecnología. La ciencia moderna ha ido destruyendo los enlaces entre la investigación científica y la sociedad, y los científicos no saben ya medir sus supuestos filosóficos por haber separado sus metodologías y técnicas de lo que no es estrictamente comprobable. Salmerón hace una llamada de atención al hecho de que "el conjunto de disciplinas filosóficas cuyo avance ha sido notable en los últimos años: la epistemología y lógica en sentido estricto, metodología semántica, etcétera, no se presentan ya solamente como desarrollos filosóficos que se nutren del trabajo científico, sino como herramientas útiles para este trabajo y que parecen aconsejables en la formación del hombre de ciencia".[14]

No insistiremos en el desarrollo de esta cuestión, uno de los temas más trabajados por Salmerón. Únicamente se trataba de poner de relieve el común punto de partida y la huella del magisterio de Gaos en ese critecismo, en ese escepticismo que, vuelvo a repetir, hay que considerar "sano" y no "desencantado", porque a lo que de hecho ha conducido a sus discípulos es, primero, a la crítica rigurosa y, después, a la búsqueda de soluciones, sin hacer concesiones a ningún tipo de recursos más o menos literarios.

Sin embargo, al lado de este aspecto de la filosofía, estrictamente científico y comprobable, Salmerón insiste en la necesidad de que todo conocimiento técnico y filosófico sea prolongado en sus proyecciones sociales, para calibrar sus posibles consecuencias. Es decir, alude a los aspectos éticos y sociológicos, que no deben olvidarse de ninguna manera, y que, anuncia, requieren la colaboración de expertos que no tienen por qué ser exclusivamente filósofos, recuperando así, en su propio procedimiento, la idea de la interdisciplinariedad enunciada más arriba.

Salmerón diferencia, como Gaos, entre dos aspectos de la actividad filosófica: el científico, analítico y teórico, y el de la estructura o concepción del mundo, que concreta con las actitudes y comportamientos de un individuo o de una comunidad. Él mismo ha considerado esa visión como resultado de la posible salida del callejón sin aparente salida a que conducía el rigor de la crí-

[13] J. Gaos, *La filosofía y las actitudes morales*. México, Siglo XXI, p. 93.
[14] *Ibid.*, p. 82.

tica kantiana llevada a sus últimas consecuencias por el existencialismo, uno de cuyos representantes más severos fue su maestro, José Gaos.

Su dedicación a la ética y a la educación, pasada sin embargo por la criba de la filosofía analítica, hacen de Salmerón el representante de una de las corrientes más importantes y urgentes del quehacer filosófico de nuestros días.

Por último quiero señalar que, discípulo agradecido, jamás ha negado su deuda con Gaos, de quien es uno de los máximos estudiosos y especialistas y a quien dedica el inmenso trabajo que supone la publicación de sus *Obras completas*. Deseamos desde aquí, en la misma línea, expresar de nuevo nuestro agradecimiento a quien consideramos maestro.

INDIVIDUALIDAD Y FILOSOFÍA (VARIACIONES SOBRE UN TEMA DE JOSÉ GAOS EN HOMENAJE A FERNANDO SALMERÓN)

JAVIER MUGUERZA
Universidad Nacional de Educación
a Distancia, Madrid, España

Quiero comenzar expresando, como reconocimiento a los organizadores de este homenaje, la satisfacción que me produce estar participando en él, participación que es también para mí un deber de amistad, lo que convierte esta ocasión en una de esas raras ocasiones en que —como le habría placido al gran poeta Friedrich Schiller— se dan la mano el deber y la satisfacción, el *Pflicht* y la *Neigung*, la obligación y la inclinación.

Naturalmente, viniendo como vengo del otro lado de la mar océana, no voy a incurrir en la osadía de hablarles del lugar de Fernando Salmerón en el pensamiento de este país ni de la deuda que la filosofía mexicana, y en general la de Latinoamérica, ha contraído a buen seguro con su perseverante afán educativo. Pero sí puedo hacerlo de cuánto yo le adeudo, y conmigo otros muchos colegas compatriotas. Y por citar de entrada sólo uno de esos múltiples débitos, recordaré que a Fernando Salmerón le debemos los filósofos españoles el haber contribuido empeñosamente a preservar y devolvernos una figura tan señera de nuestro patrimonio intelectual como la de José Gaos, su maestro en México, la "patria de destino" —en terminología del propio Gaos— donde dicha figura alcanzaría en definitiva su auténtico perfil y su realización. (No se lo debemos, por cierto, sólo a él, sino asimismo a las sucesivas generaciones de discípulos mexicanos de Gaos, desde la de los discípulos de la primera hornada, como Leopoldo Zea o Vera Yamuni, entre otros, hasta las últimas, integradas ya por discípulos de discípulos, pasando por esa brillante generación intermedia en la que, junto a Salmerón, concurren Luis Villoro y Alejandro Rossi; y otro tanto habría que decir, por lo demás, de otras figuras, como pongamos por caso la de Eduardo Nicol, preservada para nosotros y devuelta desde México gracias a intérpretes de su obra como Juliana González; a lo que habría que añadir, en fin, el caso de aquellos representantes más jóvenes de nuestro exilio filosófico a quienes hemos tenido la inmensa suerte de poder tratar personalmente, y no tan sólo conocer mediante referencias, como sucede con Adolfo Sánchez Vázquez o Ramón Xirau: según se echa de ver, los motivos de nuestra gratitud son, en rigor, innúmeros,

y semejante gratitud habría que dirigirla a esta nación en su conjunto, una nación que nuestros exiliados, por su parte, nos enseñaron a querer como si fuera propia.) Pero volviendo a Gaos y a Salmerón, yo he relatado alguna vez que fue Fernando la primera persona que pronunció una conferencia pública sobre Gaos en su antigua Facultad de Filosofía de Madrid, conferencia a la que tuve el gusto de asistir, a finales de los años setentas, formando parte de un auditorio para la mayoría de cuyos miembros resultaba aquél un desconocido tras cuatro largas décadas de oprobioso silencio en torno suyo, lo que venía de paso a confirmar el amargo aforismo gaosiano según el cual "nadie es profeta en su tierra; por eso lo es el desterrado". En cuanto a mí, y con anterioridad, únicamente había oído hablar de Gaos en dicha casa a otras dos personas, que encarecidamente me encargaron ambas, al partir de España para acá, que las sumara a este acto: el padre Manuel Mindán Manero, que fue adjunto de Gaos en la Universidad de Zaragoza allá por los años treintas —teniéndole yo a mi vez por profesor, al cabo de varios decenios, cuando estudiaba en la citada Facultad madrileña de Filosofía—, y mi maestro José Luis Aranguren, que había sido alumno de Gaos en la época gloriosa de esta última al filo ya del estallido de nuestra Guerra civil. Y como también yo mismo he relatado, no deja de ser curioso que las dos acabaran siendo separadas de la docencia y expulsadas del recinto, ya del todo desprovisto de su pasado esplendor, por no ajustarse sus enseñanzas a las directrices de las autoridades, académicas o extracadémicas, del momento, como tampoco, claro, se habrían ajustado a ellas las de Gaos.

A la labor de Fernando Salmerón y sus condiscípulos mexicanos le debemos los españoles no sólo la recuperación del filósofo José Gaos, sino también la de no pocas de las propuestas que éste hiciera a las comunidades filosóficas hispanohablantes de ambas orillas del Atlántico, propuestas que Fernando evocaría en su discurso de clausura de uno de los afortunadamente ya frecuentes encuentros entre dichas comunidades y que versaban

> [...] sobre la comunicación entre quienes se dedican a la filosofía en nuestros países; sobre la circulación de sus publicaciones; sobre la necesaria atención a las tradiciones culturales que nos son propias y a sus clásicos en materia de historia de las ideas; sobre la necesidad de hacer valer la propia lengua en la comunidad filosófica internacional y de ganar audiencia a partir de ella para todo lo anterior: tradición, publicaciones y actividades de nuestros filósofos; y, antes que nada, la propuesta de un gran congreso de filosofía hispanoamericana que prepararía y daría impulso a lo ya dicho.[1]

[1] Fernando Salmerón, "Cultura y lenguaje", en J. A. Gimbernat y J. González, eds., *II Encuentro Hispano-Mexicano de Filosofía Moral y Política*. Madrid, 1988, p. 589.

Hoy, a los casi diez años de evocadas semejantes propuestas, algunas de ellas están siendo llevadas ya a la práctica –ahí está, como botón de muestra, la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* imparablemente en marcha– y otras, como el gran congreso que pedía Gaos, se hallan a punto de realizarse. Con lo que, al mismo tiempo, se confirman las previsiones con que Fernando Salmerón, a quien vuelvo a citar, cerraba el mencionado discurso:

> La experiencia integradora que los mexicanos vivimos con los transterrados españoles en México, la que hemos vivido en los años recientes quienes hemos tenido la oportunidad de observar en los peninsulares un afán creciente por recuperar como propios los frutos que dejaron en América aquellos transterrados, son simplemente hechos que descubren la existencia de una comunidad de intereses intelectuales que está por encima de las fronteras nacionales. Por supuesto, de una comunidad que se apoya sobre varios siglos de historia y cuyas tradiciones culturales –una de las cuales es la lengua– son en gran medida comunes. De una comunidad que está dispuesta, además, a compartir proyectos de futuro.[2]

(Entre paréntesis, permítaseme que añada un nuevo motivo de agradecimiento a los organizadores de este homenaje, agradecimiento esta vez relativo a la ubicación asignada a mi ponencia. Las palabras de Salmerón que acabo de reproducir clausuraban, como he dicho, un largo encuentro de dos semanas de duración, celebrado en dos fases que tuvieron por escenarios el Pazo de Mariñán en La Coruña y el Instituto de Filosofía de Madrid. El texto leído en esa su última sesión, que respondía al título de "Cultura y lenguaje", es una pequeña joya tan admirable por su finura conceptual como por la belleza de su escritura, y se publicaría después, tanto en las Actas del encuentro como en la antología de *Ensayos filosóficos* del autor de 1988,[3] con una dedicatoria del mismo a Aranguren. Mas quienes conozcan a Fernando y sepan de la obsesión de orfebre, por no decir de miniaturista, con que pule sus textos, me creerán si les cuento que el hecho de tener que hablar al final le impidió de todo punto disfrutar del encuentro en sí, pues cualquier pequeño alto en el sobrecargado programa de la reunión –ya se tratase de un paseo o una excursión, una apacible sobremesa o una velada nocturna– conllevaba invariablemente su desaparición y todo el mundo era consciente de que había escapado a refugiarse en sus papeles con la finalidad de revisar una idea o retocar un párrafo. Yo no soy tan escrupuloso como él, pero no voy a negar que me conforta pensar que, una vez hechos mis deberes en esta sesión inaugural, me será dado disfrutar de nuestra reunión como Dios manda.)

[2] *Ibid.*, p. 590.

[3] F. Salmerón, *Ensayos filosóficos (Antología)*. México, 1988, pp. 189-203.

Y puesto que, ahora que lo pienso, todavía no he empezado a hacer esos deberes, creo que va siendo hora de entrar en materia de una buena vez.

II

El título de mi charla recoge un tema de Gaos –el de *individualidad* (la individualidad, se entiende, del filósofo) y *filosofía*– y, tras proceder a exponerlo según mi leal saber y entender, pasaré a continuación a referirme al desarrollo del mismo en algunos pasajes de la obra de Fernando Salmerón, para concluir finalmente con un par de consideraciones de mi propia cosecha que suponen, o al menos eso espero, "variaciones" más bien que "desvaríos" respecto del tema originario y que quisiera hacerme la ilusión de que me habrían de permitir considerarme inserto en ese *phylum* de ascendencia gaosiana al que pertenece asimismo Salmerón, toda vez que –según Gaos gustaba de escribir– "sin duda es preferible considerarse el último heredero de una casa de acreditada nobleza que pretender fundar otra de incierta alcurnia" (y, como justificación de tal capítulo en que tendré que hablar forzosamente *en primera persona*, no se me ocurre otra mejor que volver a aducir la autoridad de Gaos, para quien la filosofía era siempre, de modo inexcusable, un "asunto personal").

Y vamos ya, sin más preámbulos, con la cuestión que nos ocupa, tratando en primer lugar de decir algo acerca del concepto de "filosofía" que hemos de manejar, para pasar después a hacer otro tanto con el de "individualidad".

La *filosofía* a que nos referimos no es la filosofía sin más, sino esa forma de filosofía a que Gaos diera el nombre, tomándolo en préstamo de Dilthey, de "filosofía de la filosofía". El filósofo clásico, o filósofo "a secas", se limitaba a filosofar sobre el mundo de las cosas o sobre nuestras acciones dentro de dicho mundo, e incluso sobre lo que pudiera haber o dejar de haber allende el mundo, mientras que la *filosofía de la filosofía* se ocuparía más bien de indagar qué es lo que hacen los filósofos, así como por qué y cómo lo hacen, cuando filosofan sobre el mundo y sobre la acción humana dentro de él o sobre lo que haya o no fuera del mismo.[4] A primera vista, cabría dar en pensar que la filosofía de la filosofía constituye una suerte de actividad de segun-

[4] Véanse al respecto los trabajos de F. Salmerón: "José Gaos: su idea de la filosofía", en *Cuadernos Americanos*, núm. 5, 1969, pp. 102-29; "La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía (La estructura de *De la filosofía* de José Gaos)", en *Diánoia*, núm. 20, 1981, pp. 147-171, e "Introducción a la filosofía de Gaos", en *Diánoia*, núm. 36, 1990, pp. 1-16; así como la presentación de Alejandro Rossi, "Una imagen de José Gaos", a su antología de J. Gaos, *La filosofía de la filosofía*. Barcelona, 1989, pp. 11-17.

do orden o *de segundo nivel*, lo que acaso autorizara a reducirla a una variante de ese género literario de la filosofía usualmente conocido como "metafilosofía". La *metafilosofía*, como se sabe, es una disciplina filosófica de carácter eminentemente "autocéntrico" o, para ser más exactos, onfalocéntrico, esto es, destinada a permitir que los filósofos se regodeen en la contemplación de su propio ombligo. Entendida como *un análisis metalingüístico* del lenguaje de primer orden de la filosofía, y grandilocuentemente comparada con la metamatemática y otras ilustres disciplinas por el estilo, los filósofos analíticos la han tomado frecuentemente de pretexto para aburrir a sus lectores con disquisiciones tan tediosas como esas películas cuyo argumento versa sobre cómo se hace una película. Y es que, en efecto, la metafilosofía vendría en definitiva a caracterizarse por su recursividad, que es una interesante característica de muchas actividades humanas –bien estudiada entre nosotros por Ulises Moulines– que permite a dichas actividades, sean o no intelectuales, aplicarse reiterativamente a sus propios resultados, como cuando hablamos sobre el habla o nos enamoramos del amor. El problema con tales "actividades recursivas" es que pudieran merecernos una muy desigual valoración *según de qué actividad se trate*: "hablar sobre el habla" es lo que en algún momento hizo un lingüista como Ferdinand de Saussure y "enamorarse del amor" es lo que hizo, con el generalizado aplauso de los críticos literarios, la monja portuguesa sor Mariana Alcoforado durante un trecho de su vida. Sin embargo, alguien podría puntualizar que –por muy arrebatados y sublimes que sean los sentimientos expresados en sus epístolas amorosas por la Alcoforado– el enamoramiento del amor es cosa que está bien para una monja, pero no admite parangón con el amor real, vale decir carnal, realmente consumado, vale también decir carnalmente consumado. Y aunque la cuestión está lejos de ser indiferente para una actividad como la filosófica, que lleva el término "amor" incrustado en su mismísima etimología, lo que parece estar bien claro, en cualquier caso, es que Gaos nunca fue un *filo-filósofo*, sino un filósofo en primera y última instancia. Como no fue tampoco nunca, ni recóndita o inconfesadamente, nada que se asemeje a un *filósofo analítico* o un "filósofo lingüístico". Y ello pese a haber hecho consistir la primera mitad de su famoso curso *De la filosofía* de 1960 en un tratado acerca "de la expresión". Pues, como ha insistido en poner de relieve Luis Villoro en su magistral introducción a la edición de aquella obra en 1982,[5] el *lenguaje* no era para Gaos algo destinado a ser analizado o estudiado por sí mismo, sino que dicho estudio del lenguaje, en tanto que "fenomenología de la expresión", resulta insepa-

[5] Luis Villoro, prólogo a José Gaos, *De la filosofía* en *Obras completas*, vol. XII. México, 1982, pp. V-XXVIII.

rable en el designio gaosiano del de su relación con la realidad expresada y con el sujeto que la expresa. De tener, pues, que ver con un *metá* o un "más allá", el más allá comportado por la filosofía de la filosofía no sería el de la metafilosofía, sino el harto más clásico de la *metafísica*, si bien ésta entendida a la manera, melancólicamente crepuscular, como la entendía Gaos.

En mi modesta opinión, por consiguiente, la filosofía de la filosofía de José Gaos no es metafilosofía, ni filo-filosofía, ni parafilosofía o cualquier otra aproximación a la filosofía que por exceso o por defecto marre el blanco, sino auténtica filosofía, pero *no a secas* o en *intentio recta*, como cuando el filósofo clásico miraba en derredor tratando de "dar razón" de "lo que veía" (de donde viene "idea" precisamente), sino filosofía, por así decirlo, en *intentio obliqua*, que superpone a aquel intento el intento "moderno" –quiero decir, característico de la reflexión filosófica constituida con la modernidad– de dar razón también de la "mirada" misma del filósofo.

La alusión a la constitución de la filosofía con la modernidad no está traída por los pelos ni es ociosa, pues el intento de Gaos recuerda de algún modo –no en vano él se autocalificaría de "rekantiano"– al intento del trascendentalismo de dar razón del hecho de la ciencia o del hecho de la moral preguntándose por sus respectivas condiciones de posibilidad, si bien, en su caso, el *hecho* de que le interesaba *dar razón* no era la actividad del científico ni la del moralista sino *la del filósofo*. Y, lo que es más, éste no era para Gaos una reencarnación del Hombre con mayúsculas representado por el "sujeto trascendental" de Kant (lo común, se diría, a "todos" los hombres en tanto que sujetos del "conocimiento" o de la "praxis"), sino un espécimen de ese hombre con minúsculas u hombre de carne y hueso, ese sujeto humano, demasiado humano, que es "cada" hombre (sin excluir, pues no faltaría más, a cada filósofo) cuando se ve condenado a serlo en su irreductible individualidad (y en este punto Gaos, que no llegó a calificarse a sí mismo de "existencialista" sino a lo sumo de "preexistencialista" –por más que la segunda parte de *De la filosofía* consistiera, como sagazmente lo subraya Aranguren, en un tratado acerca "de la existencia"–,[6] no vacilaba en cambio en autocalificarse como

[6] *Cf.* José Luis L. Aranguren, "Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto de *De la filosofía*", en *Anthropos*, núm. 130-131 (número monográfico dedicado a *José Gaos: una filosofía de la filosofía*), 1992, pp. 129-131 (en rigor, el pensamiento gaosiano es para Aranguren tanto "preexistencialista" como "poslingüístico" –esto es, empieza *después* de dejada atrás la expresión verbal y termina *antes* de llegar a la existencia– y, por consiguiente, ajeno a las filosofías contemporáneas de la existencia o del lenguaje, además de "tributario de una dirección de pensamiento representada típicamente por Brentano, Husserl, Hartmann y, un tanto desorbitadamente, Aloys Müller", pero, junto al Gaos sustentador de una "concepción puramente categorial, objetivista y conceptualista de la

"renietzscheano"). Pero con ello entramos en el otro miembro del título de esta charla, es decir, entramos en la cuestión de la *individualidad*, "individualidad" a la que me parece aconsejable llamar así en este contexto, en lugar de "subjetividad", por entender que el *individualismo* trasciende la secular contraposición entre "subjetivismo" y "objetivismo" –cuestión a la que en breve aludiremos– y por hallarme interesado en correlacionar dicha noción con un fenómeno al que significativamente dedicó José Gaos un total de tres capítulos del libro que nos viene ocupando, a saber, el fenómeno de la *negación*.

Si dejamos a un lado el relato bíblico que atribuye la caída de Lucifer en los infiernos a su negativa a acatar los órdenes de Dios, de la negación no hubo rastro en nuestro universo hasta que apareció en su interior el ser humano. Por eso, y dentro de la tradición fenomenológica en que Gaos se movía, no faltó quien –como Max Scheler– atribuyera la singularidad del puesto del hombre en el cosmos a su capacidad de decir *no*, por lo que Scheler entendía ni más ni menos que la capacidad de practicar la *fenomenología*, esto es, la capacidad de "poner el mundo entre paréntesis" por recurso a la célebre *Einklammerung* husserliana. Y, como siempre que hablo de esta última, no me resisto a referir una vez más la vieja anécdota de la observación que, según cuentan, le hizo György Lukács un día a Max Scheler a propósito de las virtualidades del método fenomenológico. Scheler le ponderaba las excelencias de tal método que, al poner la existencia entre paréntesis, se hallaba incluso en situación de proceder a describir lo inexistente –"hacer fenomenología del diablo", proponía como ejemplo–, a lo que Lukács respondía cazurramente: "Todo eso está muy bien; pero lo malo es que, después, quita Vd. los paréntesis y tiene al diablo suelto por la calle". Para Gaos la *existencia* no podría ser el resultado de semejante truco de prestidigitación, puesto que "existir" es simplemente "estar ahí". Pero de que algo existe no tendríamos noticia si dicho algo no se nos hiciera presente de algún modo, como tampoco de nuestra propia existencia la tendríamos si ésta no envolviera para nosotros alguna suerte de presencia. Ahora bien, cuanto nos aparece como presente podría también dejar de estarnos presente o des-aparecer, lo que lleva a Gaos a afirmar que la existencia en su integridad se capta apareciendo o desapareciendo a cada instante o, con otras palabras, que la existencia es también una especie de "paréntesis", un paréntesis, por así decirlo, "entre dos inexistencias"; o como también diría Gaos, con resonancias ahora diltheyanas, existir es rehacerse a cada instante, esto es, "re-existencia" e incluso –hacien-

filosofía", Aranguren no olvida mencionar al Gaos "discrepante consigo mismo, antinómico y solipsista", en el que se me ocurre que tal vez cupiera detectar un "talante" no del todo carente de afinidad con un cierto existencialismo).

do un juego de palabras– "resistencia", resistencia a la "inexistencia". La tarea de la filosofía, veíamos antes, consistía en dar razón –*lógon didónai*, que habría dicho Aristóteles– y, por lo pronto, en dar razón del hecho, a decir verdad no poco inquietante, de que lo existente pueda en todo momento concebirse como inexistente, lo que para Gaos equivaldría a dar razón de la existencia a partir de la *inexistencia*, induciéndole a conceder la prioridad de la *me-ontología* –u ontología, digamos, "negativa"– sobre cualquier ontología positivamente concebida.[7] Mas la función de la negación no acaba ahí, pues sostener que cuanto existe pudiera no existir equivale a su vez a concebir como finita esa existencia y –para poder ser explicada– una existencia finita requeriría según Gaos la postulación de una existencia a salvo de la inexistencia, es decir, infinita. Junto con la existencia y la inexistencia, la *finitud* –en cuanto negación de la existencia– y la *infinitud* –en cuanto negación de la inexistencia– completarían el cuadro de las categorías cardinales de la razón teórica y son, por otra parte, los conceptos fundamentales de la filosofía para Gaos. Pero para dar razón de esta última, que era, según recordaremos, el cometido de la filosofía de la filosofía, no basta ya con la razón teórica. Y ello conduce a Gaos a sostener una versión *sui generis* del "primado de la razón práctica" kantiano, según la cual la opción fundamental por la existencia o la inexistencia, la finitud o la infinitud –así como otras "antinomias de la razón pura", como la que clásicamente contrapone "realismo" e "idealismo"– descansa en decisiones que no dependen ya tanto de las "concepciones" del filósofo, esto es, del individuo que filosofa, cuanto de sus mociones o "emociones", remitiendo a motivos personales *de orden práctico*, últimamente fundados en el amor o el odio; y dicho amor y dicho odio, para complicar más las cosas, no solamente pueden ser el recto amor o el recto odio a lo tenido respectivamente por "bueno" o por "malo", puesto que también caben el perverso odio a lo bueno y el perverso amor a lo malo, todo lo cual emplaza la cuestión en el terreno del querer o la *voluntad*. Como escribiera Fichte, a quien Gaos invoca expresamente, "qué clase de filosofía se elige depende de la clase de hombre que se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto que se puede dejar o tomar según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene".

Y de ahí que el propio Gaos, tras concebir su filosofía como una pieza autobiográfica, concluya *De la filosofía* con estas palabras de autocrítica del curso que vertebra el libro:

[7] J. Gaos, *De la filosofía*, en *op. cit.*, lecciones IX-XI.

Consecuentemente (conmigo mismo) no puedo proponer este curso a ustedes, ni a nadie, como válido para ustedes ni para nadie, (sino sólo) considerarlo como una *exposición* de mi *perspectiva* que *no puede* ser compartida por nadie más que en la proporción en que sea idéntico conmigo mismo. Por lo tanto, no espero el asentimiento de ustedes, sino justamente el disentimiento... Así que no se empeñen ustedes en asentir (a mi filosofía)..., (pues) ni queriendo asentir a ella, pueden hacer, ni harán de hecho (salvo, si les divierte, verbalmente), más que *disentir* de ella... Conque, qué otra cosa van a hacer ustedes, mis pobres y buenos amigos y enemigos. Por eso no hay diálogo filosófico (a fondo, filosóficamente a fondo, no puede haber más que monólogo en soledad), y no es mi culpa que esto reduzca al absurdo los congresos de filosofía *y la misma enseñanza de la filosofía.*[8]

III

Ante pasajes como éste, quizás no deje de haber críticos del pensamiento de Gaos dispuestos a tacharlo de no ser más que una radicalización —y hasta una reducción al absurdo— del perspectivismo orteguiano, cuyas supuestas consecuencias subjetivistas y relativistas serían llevadas al extremo por aquél.[9] Por lo que a mí respecta, no creo acertada dicha interpretación y por eso insistía más arriba en dejar al individualismo a salvo de la acostumbrada contraposición entre el subjetivismo y el objetivismo, como también, por lo demás, habría que dejarlo a salvo de la no menos acostumbrada contraposición entre el "relativismo" y el "absolutismo" filosóficos. Pero quien más ha hecho por convencerme de lo infundado de aquella interpretación cuasi-nihilista del pensamiento gaosiano, y quien más resueltamente se ha alineado contra ella, que yo sepa, ha sido Fernando Salmerón, comenzando por su introducción al segundo *opus magnum* de José Gaos, el curso *Del hombre* de 1965.[10] Con este

[8] *Ibid.*, p. 427.

[9] Que semejantes consecuencias, las hiciera o no suyas Gaos, son en rigor ajenas al pensamiento del propio Ortega, es algo que ha quedado concienzuda y concluyentemente argumentado en el libro ya clásico de Antonio Rodríguez Huescar *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega*. Madrid, 1967 (sobre el que puede verse mi comentario crítico "Un libro sobre la verdad en Ortega", en *Revista de Occidente*, núm. 66. 1968, pp. 307-320); pero eso no excluye que en el pensamiento de Ortega se registren "tensiones" entre ingredientes dispares y a veces encontrados, acerca de lo cual —presente ya *ab initio* en dicho pensamiento— llamó oportunamente la atención el libro no menos clásico de Salmerón: *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México, 1959.

[10] F. Salmerón, prólogo a J. Gaos, *Del hombre*, en *Obras completas*, vol. XIII. México, 1992, pp. 5-22.

libro se consuma, como nos recuerda su introductor y editor, el doble propósito de Gaos de "dar razón de la filosofía por el hombre y dar razón del hombre por la filosofía". Y la antropología filosófica envuelta en esa obra obliga a Gaos a enfrentarse con el apotegma de Ortega según el cual "el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia", apotegma que acaso, en mi opinión, no haya que entender en un sentido estrictamente *historicista*, pues cabría leer en él algo así como la escasamente controvertible afirmación de que la naturaleza del hombre es, a fin de cuentas, histórica. Gaos, sin embargo, lo entiende como exponente de un historicismo inequívoco y en consecuencia lo rechaza sin contemplaciones, por considerar con Platón que es imposible prescindir de toda "esencia", o de toda "idea", y seguir hablando y pensando acerca del hombre o de cualquier otro ser de este mundo.[11] Y en su denuncia de tamaña incongruencia es todavía más implacable con Heidegger, quien define en *Ser y tiempo* el "ser" del *Dasein* por su radical individualidad, esto es, por la *Jemeinigkeit* o "ser mío-en-cada-caso" de acuerdo con la traducción de Gaos –negándose por ende a hablar del "hombre *en cuanto género*"–, pero pasa luego a exponernos una analítica del *Dasein* que lo es, en definitiva, del "individuo *en general*", en lugar de hacerla consistir en una *autobiografía* del individuo Martin Heidegger como hubiera sido lo congruente.[12] De donde de pasada se desprende que el "individualismo" del propio Gaos para nada resulta incompatible con una consideración "genérica" del ser humano, que es en lo que, a la postre, consiste una *antropología*.[13] Pero las potencialidades letales del historicismo se manifiestan todavía con mayor virulencia a la hora de abordar filosóficamente *la historia misma de la filosofía*, donde aquellas potencialidades adquieren lo que cabría llamar "un efecto reduplicativo". Fernando Salmerón también se ha referido a esta cuestión del "historicismo" en diversos lugares a lo largo de su aproximación a la obra de Gaos. Además de en la ya reseñada introducción al curso *Del hombre*, y extendiendo sus consideraciones a la relación entre filosofía e historia de las ideas, Salmerón ha insistido en hacer ver en otros textos suyos –como el recientemente dedicado a *Los estudios cervantinos de Gaos* de 1994– que la filosofía gaosianamente entendida como "verdad personal" no anula la pregunta asimismo gaosiana por los "temas universales de la humanidad", sino en todo caso la torna más acuciante, como lo acredita el interés de Gaos por abordar-

[11] J. Gaos, *Del hombre*, en *op. cit.*, pp. 548 y ss.

[12] *Ibid.*, p. 540.

[13] *Ibid.*, lección I y J. Gaos, "Historia y concepto de la verdadera *Antropología filosófica*, en *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*. Xalapa, 1959 (recogido en *Anthropos*, núm. 130-131, pp. 120-126).

la en la tercera de sus grandes obras, a saber, su *Historia de nuestra idea del mundo*.[14] Y, desde luego, nada hay en principio que se oponga a la conciliación de ambos enfoques, el "personalista" y el "universalista", del asunto, pues la concepción de la filosofía como verdad personal se hace eco a su manera de la concepción orteguiana de la "verdad" como "coincidencia del hombre consigo mismo", esto es, como "autenticidad", lo que obviamente no agota el tratamiento filosófico del problema de la verdad. Como ha escrito, siguiendo la línea interpretativa de Fernando Salmerón, la estudiosa española Teresa Rodríguez de Lecea: "[Para Gaos] la historia de la filosofía no es la historia de la conciencia individual, ni siquiera de la colectiva. Eso es la materia del historicismo, bien necesaria, por cierto, como preámbulo o paso previo. Pero la historia de la filosofía es, en rigor, la historia de los problemas filosóficos";[15] y por lo pronto, añado yo, del problema de la verdad, sobre el que, en consecuencia, me permitiré retornar más adelante.

Pero que Gaos no sea subjetivista, ni relativista, ni historicista, todo eso no excluye en modo alguno que su filosofía de la filosofía pueda plantear diversos otros quebraderos de cabeza. Los quebraderos de cabeza constituyen la más granada herencia que le es dado a un filósofo legar a sus discípulos, entendidos ahora no como intérpretes del pensamiento de su maestro, sino como filósofos a su vez por cuenta propia. Y lo que me propongo en lo que sigue es señalar dos o tres muestras de la persistencia de ese legado problemático de Gaos en el pensamiento de Fernando Salmerón.

Mas con el fin de concentrarnos en uno solo de tales quebraderos de cabeza, les invito a retrotraer nuestra atención hacia la escandalosa afirmación de Gaos –antes leída– según la cual la enseñanza de la filosofía vendría a constituir una tarea absurda.

Sin duda Gaos, al afirmar tal cosa, estaba simplemente urdiendo una provocación, además de incurriendo en una evidente contradicción performativa, pues es notorio que se trataba de un excelente profesor de filosofía. Pero lo que ahora me interesa es preguntarme por el modo como ese *educador* por eminencia que reconocidamente es Fernando Salmerón se enfrenta al reto de una afirmación semejante. Y para ello voy a echar mano, sin pretensión

[14] J. Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, en *Obras completas*, vol. XIV, nueva edición y prólogo de Andrés Lira, México, 1994; el texto de Salmerón "Los estudios cervantinos de José Gaos" se encuentra recogido (junto con el ensayo de Gaos "El tema del Quijote" y el comentario de Carlos Montemayor "La imagen y la idea en El Quijote") en el opúsculo del mismo título, México, 1994, pp. 3-50.

[15] Teresa Rodríguez de Lecea, "Filosofía e historia en José Gaos", en M. Fraijó y J. Masiá, eds., *Cristianismo e Ilustración (Homenaje al Prof. José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños)*. Madrid, 1995, p. 348.

alguna de exhaustividad, de unos cuantos de entre los muchos textos que ha dedicado a la cuestión de la enseñanza de la filosofía.

El *primero* de ellos, titulado precisamente "Sobre la enseñanza de la filosofía", se remonta a los años sesentas, encontrándose recogido en los antes mentados *Ensayos filosóficos*.[16] Aun si se trata de un texto contemporáneo de los cursos de Gaos que hemos estado comentando, las diferencias entre aquél y éstos no pueden ser mayores, comenzando por las estilísticas. El de Salmerón es un texto diáfano y de fácil lectura, a cien leguas por tanto del ascético ejercicio que supone leer a Gaos, adentrarse en los pedregosos vericuetos de su prosa y tratar de sortear los laberintos de su barroco conceptismo. Pero, como acostumbraba decir José Ferrater Mora, el estilo no es sólo un asunto de "estética" sino asimismo de "noética". La afirmación de la imposibilidad de enseñar filosofía tenía en Gaos por respaldo nada menos que su propio sistema filosófico, un género éste sistemático que –como la metafísica misma vehiculada en el sistema– Gaos sabía en decadencia y próximo a su fin, pero que, ello no obstante, cultivaría con un denuedo que lo convierte en uno de los últimos epígonos del hegelianismo, por más que su propia sistematicidad no rinda pleitesía a ningún género de espíritu objetivo y rezume más bien un espíritu rabiosamente subjetivo, de una progenie se diría que unamunesca, si es que no unamuniana. Ahora bien, ya que no la tesis de la imposibilidad de enseñar filosofía –y, menos aún, respaldada por un sistema filosófico de cuño propio–, en Fernando Salmerón sí que encontramos una decidida adhesión a la tesis kantiana, no tan alejada de aquélla al fin y al cabo, de que *la filosofía no se puede aprender*, esto es, de que *se aprende solamente a filosofar*. Del "estado actual de la filosofía" no puede hablarse al modo como se habla del "estado actual de la ciencia" –advierte Salmerón– "puesto que la filosofía no puede presentar un conjunto de adquisiciones definitivas, de teoremas seguros, sino más bien un repertorio de problemas abiertos, una tarea infinita...; lo que encontramos al ingresar a la filosofía no es realmente un estado de cosas, sino simplemente una vía de acceso a ellas, un camino, es decir, un método".[17] O, como acaso fuera más apropiado decirlo –puesto que métodos filosóficos, o sedicentes tales, hay desde luego muchos–, lo que encontramos es una "actitud metódica" común a todos ellos, que Salmerón kantianamente identifica con la *actitud crítica*, como cuando nos recuerda que no hay modo de separar el "camino de la investigación filosófica" del "camino del aprendizaje de la filosofía": "Se trata, en rigor, de cosas inseparables. Porque la filoso-

[16] F. Salmerón, *Ensayos filosóficos*, pp. 45-68 (el texto fue originariamente publicado en *Diánoia*, núm. 10, 1961).

[17] *Ibid.*, p. 51.

fía es un hacer, una operación concreta que se ejecuta desde una situación determinada, el primer movimiento del filosofar no es la entrada a una dimensión especial de conocimientos, sino que es la filosofía misma en plenitud. Y cuando la operación de filosofar se termina, cuando se deja de ejercer la actitud reflexivamente crítica, la filosofía se desvanece".[18] Por eso justamente sostenía Kant que no cabe "aprender filosofía" y únicamente nos es dado "aprender a filosofar", esto es, a "ejercitar" nuestra razón en tal o cual dirección previamente sugerida, pero "salvando siempre el derecho de la razón" —son palabras de Kant— a examinar críticamente esas sugerencias y consiguientemente "refrendarlas o rechazarlas", es decir, lo más opuesto que imaginarse quepa a cualesquiera ortodoxias o escolásticas filosóficas. Tal vez resida ahí la clave, se me ocurre, de que el texto de Salmerón —que no menciona a Gaos en ningún punto— se abra con una especie de declaración de principios que contradice frontalmente el principio gaosiano en que descansaba la tesis de la imposibilidad de la enseñanza de la filosofía, a saber, el principio de que *en filosofía no hay diálogo, sino sólo monólogo en soledad*. Por el contrario, Salmerón —haciendo en esto honor al consejo de Nietzsche, que Gaos habría aplaudido sin reservas, según el cual "mal honra a su maestro quien no pasa de ser su discípulo", esto es, quien se limita a repetirlo— escribiría por esos mismos años lo siguiente:

> La ingenua pretensión romántica de que el filósofo hable con la voz del infinito o del saber absoluto no pasa de ser una lejana curiosidad histórica. La consideración más superficial de la labor filosófica muestra a las claras que [...] *no es más que un diálogo* entre hombres... Ahora bien, este intercambio de recursos (en que el diálogo consiste) puede ir movido por una intención de proseguir hasta sus últimos límites un determinado proyecto de búsqueda, pero no puede pretender por sí mismo la absoluta identidad de los resultados; lejos de esto, queda obligado a reconocer, en la base misma del diálogo, la natural diversidad que, lo mismo en el punto de partida que en la marcha del trabajo, permanece como una de las cuestiones cumbres para la comprensión de la experiencia vivida y de las relaciones con los hombres... Conviene advertir que aquí no se oculta una simple postura relativista o escéptica, una especie de ciega tolerancia que reconoce igual valor y fuerza a toda opinión. Por el contrario, se afirma un rasgo fundamental de toda auténtica actitud filosófica, que es siempre actitud crítica: *la necesidad de someter a discusión todo punto de vista*. La discusión libre, el principio del diálogo, es la única condición a que debe someterse la filosofía.[19]

[18] *Ibid.*, p. 62.
[19] *Ibid.*, pp. 46-47.

La insistencia de Fernando Salmerón, en la actitud crítica, representa algo así como una versión, digamos que secularizada, del principio gaosiano de la "negación" que antes veíamos –un principio, recordemos, declaradamente metafísico y hasta teológico para Gaos, quien lo retrotraía nada menos que al altivo *Non serviam* del Ángel Caído frente a la omnipotencia divina–, pero el *segundo* de los textos salmeronianos que quisiera traer a colación, correspondiente al ensayo que da título al libro *La filosofía y las actitudes morales*, aplica dicha actitud crítica a una noción tan cara a Gaos como la de "concepción del mundo".[20] Detengámonos, aunque sea muy brevemente, en el tratamiento de la misma por parte de Salmerón. Como éste apunta, apoyándose en Bertrand Russell, la filosofía no sólo admite ser entendida como una "actividad metódica racional" sino también como un intento de hacerse cargo de aquellas cuestiones que –no siendo estrictamente susceptibles de tratamiento lógico– apasionan a los seres humanos tanto más cuanto que acerca de ellas no disponen de certidumbres sólidas: "Para orientar su conducta" –escribe Salmerón– "los hombres se sirven de una imagen del mundo, de un sistema de creencias e ideales, pero la urgencia de la acción y la dependencia de estas formaciones culturales respecto de las propias actitudes hacen muy difícil enfrentar tales formaciones de una manera racional y lúcida".[21] Eso es lo que sucedía con las grandes construcciones metafísicas del pasado y sus incorregibles pretensiones tanto cognoscitivas como prácticas, lo que asimismo sucedió con el marxismo al pretender presentar sus doctrinas a un tiempo como ciencia e ideología y lo que, en general, sucede con aquellas *concepciones del mundo* que por igual pretenden incorporar conocimiento acerca de éste y suministrarnos directrices sobre nuestra actuación en su seno:

> Una concepción del mundo podría ser descrita como una hipótesis muy general y de muy largo alcance. Aparentemente nada impide preparar, a partir de ella, predicciones sobre acontecimientos futuros o deducir ciertos enunciados de nivel menos general que puedan ser sometidos a procedimientos de prueba. Pero sería un error suponer que se trata efectivamente de una hipótesis científica, útil para el avance de los conocimientos. Es necesario tener en cuenta que una concepción del mundo no sólo contiene enunciados fácticos sino preponderantemente enunciados de valor y suele mezclar, al lado de creencias de toda índole, tantos motivos subordinados a la acción que no cabe establecer entre ellos enlace estrictamente racional. Esta mezcla y falta de enlace impiden realmente que el examen de un enun-

[20] F. Salmerón, *La filosofía y las actitudes morales*. México, 1971 (4a. ed., 1991, pp. 105-173).

[21] *Ibid.*, pp. 165-166.

ciado afecte a la concepción del mundo en toda su generalidad, le permiten absorber cualquier objeción a elementos particulares aceptando cambios menores y, en rigor, la hacen permanecer más allá de los riesgos de la refutación.[22]

En cuanto a la filosofía, es menester distinguirla de las concepciones del mundo, como se la distingue comúnmente de las ciencias o las artes u otras diversas manifestaciones de la cultura con las cuales guarda obviamente relación o por las que no menos se interesa, pero sin que se siga de ahí su confusión con ellas. La filosofía no tiene por cometido reemplazar las concepciones del mundo ni competir con sus pretensiones, pero sí puede *examinar sus credenciales* y discernir de entre esas pretensiones las *legítimas* y las *ilegítimas*. Una tarea en la que, como se echa de ver, sólo aparentemente peca de modesta: "Lo que hace la filosofía al cumplir su función crítica es asegurar el cuestionamiento de toda concepción del mundo" –proclama rotundamente Salmerón. "Al exhibir la dependencia de las pautas de valor respecto de las creencias y examinar el fundamento de éstas y el rigor de los argumentos, la filosofía puede disolver falsas cuestiones y apartar de las auténticas los elementos puramente míticos. Al hacerlo, la actividad filosófica recobra su tradición más vigorosa y firme, la tradición de la argumentación crítica".[23]

Y por esta vía discurre el *tercero* de los textos de Fernando Salmerón a que me referiré, texto que –aunque redactado con anterioridad– ha sido últimamente agregado por su autor al volumen *Enseñanza y filosofía*, de comienzos de esta década, bajo el título de "La filosofía, la educación y la crítica".[24] De entre los tres textos aquí aducidos, éste es tal vez el más alejado del universo de preocupaciones de Gaos, razón por la que Salmerón da en él la sensación de hablar con voz más propia, sin tener que velar lo que he venido interpretando, en los dos textos precedentes, como posibles discrepancias con algunas de las indicaciones magistrales del primero. Con todo, la prosapia de su tema no sólo pasa por Gaos sino que sus raíces nos remiten al mismísimo Sócrates, pues se trata de preguntarnos por las razones del prestigio de la filosofía en el terreno de la educación y ello justo por su contribución para despertar en el educando lo que cabría llamar "el espíritu crítico". El *espíritu crítico* no se adquiere simplemente adquiriendo "información", nos dice Salmerón, a diferencia de lo que sucede con el "aprendizaje" de otras muchas

[22] *Ibid.*, p. 167.

[23] *Ibid.*, pp. 171-172.

[24] F. Salmerón, *Enseñanza y filosofía*. México, 1991, pp. 109-127 (el texto procede de la lección final del curso Filosofía y educación, impartido por el autor en El Colegio Nacional en 1972).

"disciplinas académicas". Por ejemplo, para aprender a filosofar no basta con aprender historia de la filosofía, aunque el conocimiento de la filosofía del pasado constituya un ingrediente indispensable de una buena formación filosófica (pero, de hecho, ha habido buenos filósofos en posesión de una cultura filosófica relativamente deficiente, y un filósofo filosóficamente culto no por eso habría de ser necesariamente un buen filósofo). Tampoco basta con haber aprendido a dominar determinadas reglas, técnicas y métodos de argumentación, aprendizaje que, por más que constituya una condición necesaria para filosofar, se halla muy lejos de constituir una condición suficiente del ejercicio de esa actividad (por el contrario, la por lo demás encomiable insistencia de ciertos planes de estudio en tales aspectos de la formación filosófica pudiera convertirse, si reducida sólo a eso, en algo bastante parecido al inane empeño de enseñar a los niños a afilar el lapicero sin el menor propósito de enseñarles nunca a escribir). Para Salmerón, el espíritu crítico, la actitud crítica, la crítica sin más, constituyen en última instancia un hábito en el sentido aristotélico que lo distingue de una simple habilidad al alcance de un experto, esto es, se trata de *una disposición íntegra de la persona del filósofo* y, si se quiere, de una virtud que, según Aristóteles, tan sólo puede ejercitarse en una dirección –la positiva, la que diferencia a los hábitos virtuosos de los viciosos– y no admite otra ejemplificación que la conducta de aquél que la posee:

> Un experto... puede utilizar su habilidad para descubrir la verdad o para ocultarla mañosamente... En cambio, de lo que llamamos la conciencia crítica como actividad filosófica no es posible decir que pueda ser mal empleada; aunque, por otra parte, ni el exceso de escrúpulo, ni la más fina inteligencia crítica sean garantía para librarnos de errores... Podemos decir del hombre crítico que se equivoca –como del hombre moral que comete errores en su conducta–, pero no sería un correcto uso de los términos decir de alguien que empleó su conciencia crítica para el error, o su sentido moral para hacer el mal.[25]

Y en este punto Salmerón se apropia de la atinada definición del "hábito de la crítica" debida a David J. O'Connor (*the critical habit of mind is merely the virtue of self-restraint exercised upon the passion for certainty*):

> La habilidad para ejecutar análisis críticos no se confunde con la conciencia crítica, [...] que es una forma de virtud, a saber, la virtud del dominio de sí mismo que se ejerce específicamente sobre la pasión que el hombre tiene

[25] *Ibid.*, pp. 121-122.

por la certidumbre. Esta pasión, que no es pasión por la verdad sino por la seguridad que da la creencia en la posesión de la verdad, es a menudo causa de que los hombres nos contentemos con la posesión de una mera apariencia. Contra semejante riesgo –causa a su vez de dificultades para el avance del conocimiento, para el progreso de la moralidad, para el cambio social–, [...] el único recurso es la voluntad constante de cuestionar y de exigir pruebas, que es la conciencia crítica.[26]

En puridad, lo que viene a decirnos Salmerón, en este último párrafo que acabo de citar, es que la conciencia crítica tampoco opera en el vacío o autofágicamente, sino al servicio de otras causas que trascienden a la filosofía (como el avance del conocimiento, el progreso de la moralidad, el cambio social, etcétera), que es lo que, en suma, determina la utilidad de la enseñanza de la filosofía como actividad crítica en todos esos campos, algo que Salmerón defiende aun arriesgándose a que la suya pueda parecer –como él mismo reconoce– "una pretensión exagerada de la soberbia de los filósofos":

De todo aquello que la inteligencia humana ha inventado a lo largo de la historia, es la filosofía el ejemplo más alto de actividad crítica... [Por otra parte] se ha dicho que la crítica no puede ser enseñada por separado, sino al mismo tiempo que se transmite la información y se desarrollan habilidades, idea que ahora se puede completar diciendo que la crítica puede ser enseñada a propósito de cualquier información, junto con cualquier materia o disciplina... Y si es verdad que la crítica filosófica sólo puede enseñarse a partir de cualquier otra materia y conjuntamente con ella, también es verdad que ninguna otra materia puede alcanzar los más altos niveles como educación si no desemboca en los planteamientos de la crítica filosófica. Es decir, si la organización de su información y la habilidad en el manejo de reglas no se conecta, en un cierto momento, con la discusión crítica de los conceptos fundamentales y el examen preciso de sus reglas y procedimientos. Dicho de otra manera, *que toda educación culmina, para cualquier materia o disciplina, con la enseñanza de la filosofía como actividad crítica.*[27]

Es una verdadera lástima que el Ministerio de Educación de mi país –cuyos responsables acaban de reducir la presencia de la filosofía en nuestro bachillerato a su mínima expresión, aportando así su grano de arena o, para mayor exactitud en la cuantificación, unas cuantas toneladas de granos de arena a la generalización de la barbarie patria– no conocieran a su debido tiempo este soberbio texto de Fernando Salmerón. Soberbio, por desconta-

[26] *Idem.*
[27] *Ibid.*, pp. 126-127.

do, en las dos acepciones que admite el diccionario, es decir, a la vez espléndido y –¿por qué no concederlo, si el propio Salmerón lo concedía?– también legítimamente orgulloso y hasta arrogante. La soberbia de Salmerón, en cualquier caso, no es una soberbia satánica, contra lo que pensaba Gaos –así, en sus *Confesiones profesionales*[28] y otros lugares de su obra– que lo era irremisiblemente la soberbia de los filósofos. Recordemos cuán maliciosamente describía Gaos al pobre Nietzsche, en los cuartitos de las modestas pensiones burguesas suizas o italianas por las que rodaba con su sueldo nada sobrado de profesor jubilado, pero, no obstante, convencido de que lo que escribía –garrapateando, con la dificultad del miope cegato, en aquellos sus cuadernos de escuela para niños o de contabilidad para tenderos– trazaba la divisoria entre dos eras de la Historia universal, y eso antes de enloquecer del todo y terminar por identificarse con Dionisos o el Anticristo. Por no recordar su todavía más cruel descripción de Hegel, huyendo de Jena ante la llegada de Napoleón, sin oficio ni beneficio, pero también, no obstante, convencido de que –bajo su gastado sombrero de copa maltrecho por el traqueteo de la diligencia– se consumaba absolutamente la identificación consigo mismo del Espíritu absoluto y con mayúsculas.

El Espíritu absoluto y con mayúsculas, para ser franco, no lo sé, pero el más humilde espíritu crítico con minúsculas sí que creo que, históricamente hablando al menos, ha tenido algo que ver con el cultivo de la filosofía. Como creo, con Salmerón, que constituye el más preciado regalo que esta última haya podido hacer al resto de los saberes. Y aquí es donde, en el turno que me toca de esta charla, querría echar mi cuarto a espadas en defensa de lo sostenido por nuestro homenajeado.

Con lo que, de pasada, voy a intentar asimismo recoger la sugerencia de Gaos antes expuesta acerca de la importancia filosófica del "disentimiento" o el *disenso*, si bien aligerándola un tanto por mi parte de la indudable carga metafísica que para él comportaba esa noción. Pues para Gaos, como es sabido, la *momentaneidad* de *lo existente* no sólo hace de ello algo *distinto* según *cada sujeto* o "individuo", sino también algo distinto para un mismo "sujeto" o *individuo* a *cada momento*, que es lo que determinaría no sólo que cada filósofo tenga su filosofía, sino que vaya haciendo ésta a lo largo de su vida o, mejor dicho, que a lo largo de ésta tenga varias filosofías y hasta, si así cabe decirlo, una filosofía a cada instante, de donde se desprende que el filósofo, que –por su misma condición de tal– está llamado a disentir de sus colegas, se verá

[28] J. Gaos, *Confesiones profesionales*. México, 1958 (incluidas, junto con su *Aforística*, en el volumen XVII de sus *Obras completas*, prólogo de Vera Yamuni Tabush, México, 1982), pp. 133 y ss.

obligado, en no menor medida, *a disentir de sí mismo*.[29] Es menester reconocer que el argumento de Gaos, como no era insólito en él, resulta un tanto farragoso, pero, si lo quintaesenciamos desmetafisizándolo, lo que viene a decir es que el disenso bien entendido, como la caridad bien entendida, ha de empezar por uno mismo; o, dicho en términos bastante parecidos, que la crítica bien entendida ha de empezar por la *autocrítica*, y eso, así formulado, habrá que convenir en que no deja de ser una recomendación altamente razonable.

IV

Pero pasemos a la historia del espíritu crítico. Su más remoto precedente se podría detectar, según dijimos, nada menos que en Sócrates. Mas, para nuestros efectos, nos será dado acortar algo ese trecho y detenernos en un tramo del mismo más próximo a nosotros, como el representado por la Ilustración.

Echaré mano para ello de un opúsculo, a mi entender paradigmático, que el ilustrado Kant consagraría al examen de lo que dio en llamar "El conflicto de las Facultades" (*Der Streit der Fakultäten*), de 1798, retomando en él un motivo –la distinción entre *uso privado* y *uso público de la razón*– procedente de su manifiesto "¿Qué es Ilustración?" (*Was ist Aufklärung?*) de 1784.[30]

"Uso privado de la razón" es el que corresponde hacer de esta última a un *funcionario* que, en cuanto tal, ha de abstenerse de la crítica pública de la actuación de sus superiores, ateniéndose en todo momento sin cuestionarla a la legislación vigente en el desempeño de sus funciones. En los tiempos de Kant, eso es lo que tenían que hacer los egresados de las denominadas "Facultades superiores" –a saber, las Facultades de Teología, Derecho y Medicina–, que no sólo formaban "gente docta" (*Gelehrte*) sino también "letrados" (*Literate*), los cuales, al verse revestidos con un cargo (ya sea como eclesiásticos, como magistrados o como médicos), se hallarían sometidos a la *censura* de las respectivas Facultades en que cursaron sus estudios. Las *Facultades superiores*, en efecto, velaban por la pertinencia del uso que hacían tales letrados de los

[29] J. Gaos, *De la filosofía*, lección XX.

[30] Hay traducción parcial de *Der Streit der Fakultäten* (*Werke*, *Ak.*, XII) por Roberto Rodríguez Aramayo, *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología* (edición bilingüe, con un estudio preliminar de José Gómez Caffarena, en la colección Clásicos del pensamiento del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Madrid, 1992, (y, estando en México como estamos, no quisiera dejar de recordar que la primera traducción española de *Was ist Aufklärung?* se debió al filósofo vasco aquí exiliado Eugenio Imaz –I. Kant, *Filosofía de la historia*, 1941–, quien la hizo preceder de una breve pero interesante, como suya, introducción).

conocimientos por ellos administrados, impidiendo de esta manera, pongamos por caso, que un sacerdote, un juez o un doctor en medicina interpretasen a su capricho y sin las debidas garantías para los ciudadanos las Escrituras, las Leyes o las Ordenanzas Sanitarias; mas nada de ello rezaría para con la *Facultad inferior*, que era como todavía entonces se denominaba a la *Facultad de Filosofía*.[31] La Facultad de Filosofía habría de ser "independiente de los mandatos del gobierno", sostiene enfáticamente Kant, "en cuanto se refiere a la *verdad* de las doctrinas que en ella se imparten", pues ése es un terreno en el que impera "el derecho de la *razón* a expresarse *públicamente*". Y en eso es en lo que consiste el "uso público de la razón" mediante el que cualquier persona culta, cualquier *Gelehrter* y, por supuesto, cualquier filósofo se han de considerar autorizados –como seres libres que son (y a los que dicha *libertad* les exonera de admitir ningún *crede*, ninguna imposición en materia de creencias, sino tan sólo un *credo* autónomo)– a someter a crítica y cuestionamiento cuanto les venga en gana ante el conjunto asimismo público de los lectores.

El principal *conflicto* de cuantos puedan darse entre las Facultades superiores y la Facultad inferior provendrá entonces del temor de las primeras a que la *crítica filosófica* vulnere la *autoridad* que el gobierno ejerce por medio de ellas. ¿Adónde iríamos a parar si se dejase a los filósofos conturbar al *teólogo* tratando de penetrar con la razón el misterio racionalmente inaccesible de la Trinidad; o conturbar al *jurista* cuestionando –desde la instancia extemporánea de la racionalidad– la legitimidad de aquellas leyes que reglamentariamente establecen lo que ha de ser tenido por justo o por injusto, y sobre cuya propia justicia sería absurdo volverse a preguntar; o conturbar incluso al *médico* con interrogaciones improcedentes, cuando la misión de este último no es estudiar por su cuenta y riesgo el cuerpo del paciente ni mucho menos experimentar con él, sino sólo curarlo, de suerte que sus prescripciones no descansan en una aventurada investigación de la fisiología humana por iniciativa personal y han de basarse en los prontuarios y manuales que se atengan a las disposiciones de la sanidad pública, las cuales son las encargadas de distinguir entre la práctica clínica y el curanderismo? Pero en el campo de la filosofía, constata Kant, no hay en cambio *textos sagrados* que a partir de un cierto límite acallen la tarea de la razón, ni *códigos legales* acerca de cuya validez no quepa racionalmente albergar dudas, ni *edictos sanitarios* que acatar sin preguntarse si es racional o no hacerlo así.

[31] *Cf.*, *op. cit.*, la Introducción –que versa sobre *La división general de las Facultades* universitarias en la Alemania o, más exactamente, la Prusia de la época–, así como los cuatro apartados que inmediatamente le siguen en el texto, dedicados al tema *De las relaciones entre las Facultades*, pp. 2-17.

Ahora bien, el monopolio de la razón, la verdad y la libertad que parece otorgar Kant a la filosofía, ¿no vendría a suponer otra bizarra muestra de esa *soberbia filosófica* de que se hablaba hace un momento? Así ha sido preguntado alguna vez, con pregunta no exenta de cierta suspicacia y hasta cierto reproche.[32] Pero, si nos fijamos bien, lo que arguye Kant no atañe tanto a la filosofía cuanto a la(s) Facultad(es) de Filosofía de su época, cuya *estructura* interna encierra la última clave del equívoco.

Las Facultades de Filosofía contemporáneas de Kant se subdividían en dos grandes secciones (*Departamente*). La primera de ellas incluía lo que llamaríamos hoy las "humanidades" (la historia, la geografía o la filología), pero también las "ciencias naturales de carácter empírico", como la física o la química actuales; y, en cuanto a la segunda, se hallaba dedicada a las "ciencias racionales puras", inscribiéndose en ella la matemática pura y la filosofía pura, ésta a su vez desglosada en sus dos grandes apartados de "metafísica de la naturaleza" y "metafísica de las costumbres", que son los que vertebran la propia obra de Kant: es decir, la Facultad kantiana de Filosofía sería la heredera de la *Facultas Artium* medieval y renacentista, que agrupaba los *curricula* del *trivium* y el *quadrivium* y tenía un carácter propedéutico para el estudio ulterior en las Facultades de Teología, Derecho o Medicina, lo que explica, por lo demás, su denominación de "Facultad inferior" en cuanto destinada a un estudiantado de menor edad que el de las superiores. Su importancia real, y con ella su independencia, iría creciendo a lo largo del siglo XVIII y se confirmaría en Alemania con la fundación en 1734 de la Universidad de Gotinga, donde la Facultad de Artes aparece ya bajo el rótulo de *Philosophische Fakultät* en lugar del más clásico de *Fakultät der Artisten*.

Con otras palabras, la Facultad de Filosofía del siglo XVIII alemán encerraría dentro de sí, *además* de la Filosofía propiamente dicha, cuanto en la actualidad entendemos por Ciencias y por Humanidades, que es la razón de que el título de *doctor en filosofía* —como sucede, por ejemplo, con el *Ph. D.* anglosajón— sea todavía común a todas aquellas materias en muchas Universidades de nuestro mismo siglo.

La supervivencia de tales usos quizás no pase de retórica a estas alturas, pero yo tendría para mí que se trata de una circunstancia feliz. Pues lo que la Filosofía, las Ciencias y las Humanidades comparten en común es precisamente ese lote de la herencia moderna o "ilustrada" representado por el espí-

[32] Esa pregunta, levemente teñida de la mentada suspicacia y hasta del mentado reproche, se la formula Caffarena en su excelente Estudio preliminar, pp. IX-LXIX, especialmente p. XLI, pero él mismo procede a contestarla en los términos que reproduzco y hago míos a continuación.

ritu crítico, y no está nada mal, en mi opinión, que —siquiera sea retóricamente— su preservación continúe siendo encomendada a los filósofos o por lo menos puesta bajo el patrocinio de la Filosofía,[33] si bien lo cierto es que en estos tiempos, considerados "posmodernos", la crítica filosófica ha de tener un fuerte componente de "autocrítica" y ni la herencia de la Ilustración escaparía, por tanto, de ella. He aquí un ejemplo de lo que estoy queriendo insinuar.

En nuestros días, a diferencia de lo que acontecía en los de Kant, el espíritu crítico ni siquiera se halla reservado a los estudios otrora confinados en la Facultad inferior o de Filosofía, sino que florece asimismo en el solar de las antiguas Facultades superiores. En nuestros días, por ejemplo, hay "teólogos críticos" e incluso "antiteólogos" que se forman en Facultades de Teología; de la misma manera que, en las Facultades de Derecho, se ha llegado a proponer un "uso alternativo del Derecho" como institución y cobran auge los llamados *critical legal studies*; y hasta en las Facultades de Medicina han encontrado alguna vez que otra su lugar planteamientos críticos y alternativos, como la "antipsiquiatría" de hace años o los esfuerzos subsiguientes de "desinstitucionalización" de las prácticas psicoterapéuticas, planteamientos que no han dejado de afectar a la organización administrativa de la sanidad, comprendido todo el espectro de las hoy conocidas como ciencias de la salud. En este sentido, lo que llamaba Kant el *Parlamento del Saber* ha visto revolucionarse sus escaños y no es tan fácil distinguir dentro de éstos los que corresponden al *partido del poder* (el "ala derecha" de dicho Parlamento, asignada por Kant a los representantes de las Facultades superiores) y los correspondientes a los *partidarios de la libertad* (representantes para Kant de la Facultad inferior, a los que en consecuencia asignaba el "ala izquierda" parlamentaria).[34] Pero lo que en rigor se ha consumado con tal revolución de los escaños es que —como contrapartida de cuanto acaba de indicarse— la "tensión entre libertad y poder" no se produce ya entre bloques o alas del Parlamento del Saber, sino se reproduce en el interior de esos bloques o esas alas, esto es, se plantea *por doquier y con la misma ambigüedad* en todas las ramas del saber y, por ende, de la enseñanza, incluidas no sólo las Ciencias y las Humanidades sino, en primerísimo lugar, la Filosofía misma. Y es que la propia razón moderna, para decirlo corto y claro, se halla esquizofrénicamente escindida entre su

[33] Véase mi conferencia inaugural —"La indisciplina del espíritu crítico (una perspectiva filosófica)"— del Congreso Internacional de Didáctica *Volver a pensar la educación (Política, educación y sociedad)*, ed. de Jurjo Torres Santomé. La Coruña-Madrid, 2 vols., 1995, vol. I, pp. 17-33, tenida en cuenta en lo que sigue.

[34] *Ibid.*, pp. 23 y ss.

puesta al servicio de la emancipación humana y su servidumbre a los diversos poderes de este mundo.

El diagnóstico de semejante esquizofrenia no es nuevo, y así es como –en la onda de la "dialéctica de la ilustración" de Adorno y Horkheimer– abordó Jürgen Habermas un día la distinción entre "conocimiento" e "interés" desde la perspectiva del *Vernunftinteresse*, esto es, del kantiano "interés de la razón". Y no deja de ser significativo que la óptica habermasiana parezca haber evolucionado, de unos años a esta parte, hasta el punto de permitirle catalogar a los susodichos padres de la "Teoría crítica" –como lo hace en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*– poco menos que en calidad de precursores de la por él tan denostada posmodernidad.[35] Pero todavía un conspicuo posmoderno, que es como Habermas catalogaría a Michel Foucault, ha insistido en hacer ver cómo la ya aludida ambigüedad de "saber" y "poder" afecta al corazón de la propuesta de Kant, esto es, a la mismísima "verdad" –el visitado tema foucaultiano de *verité et pouvoir*–, verdad que Kant consideraba el objetivo supremo de las actividades docentes y discentes de las Facultades de Filosofía y, generalizando, de toda la Universidad.

En resumidas cuentas, pues, esa ilusión kantiana, la ilusión del espíritu crítico, parece haber entrado en crisis, "crisis" que a no dudarlo constituye un ingrediente –y no de los menos relevantes– de nuestra así llamada "condición posmoderna", esto es, "postilustrada".

Personalmente creo poder hablar en nombre de una generación que alcanzó a revivir aquella y otras ilusiones universitarias de la Ilustración con ocasión de la conmoción desencadenada –cuando éramos, ¡ay!, jóvenes– por *la fiesta del 68*. Ciertamente, no todo en ella fue festivo, y ahí están para testimoniarlo las víctimas inolvidables de la masacre de Tlatelolco; mas, comoquiera que fuese aquella fiesta, el 68 es algo de lo que siempre digo que prefiero no hablar para no incurrir en "el colmo de la nostalgia", que –como ustedes saben– consiste en exclamar, con un suspiro de nostalgia, que "hoy día ni la nostalgia es ya lo que era antes". Pero –dejando a un lado la nostalgia– ¿qué queda en pie, si aún queda algo, de la ilusión derrochada por Kant en *El conflicto de las Facultades*?

Como desearía haberles hecho ver, el conflicto de Kant no era tanto un conflicto entre Facultades –que si las Facultades superiores y la inferior, etcétera– cuanto el conflicto que se libra en la Universidad moderna entre aquellas instancias de la misma que se hallan al servicio de los intereses del poder y aquellas otras que lo están al servicio del *interés de la razón*, que para Kant

[35] Véase sobre este punto mi Introducción (Carta a Alicia Axelrod) a *Desde la perplejidad*. 2a. ed. México, 1995, pp. 19-49.

era también el *interés de la libertad* y, en última instancia, el *interés de la verdad*, la verdad que habría de constituir la más alta aspiración de toda educación realmente digna de ese nombre. Pero, *¿qué es la verdad?* En el tiempo, no mucho ya, de que dispongo en esta mi intervención, no voy a tratar de responder a esa pregunta envenenada que –según cuenta el Evangelio de San Juan– le formuló Poncio Pilatos a Jesús antes de mandarlo crucificar, pero quizás nos quepa decir algo sobre *lo que la verdad no es*.

El *Juan de Mairena* de Antonio Machado se abre con el siguiente parágrafo:

> La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero.
> *Agamenón*.– Conforme.
> *El porquero*.– No me convence,

que ha sido no hace mucho objeto de una incisiva elucidación por parte del también escritor español Rafael Sánchez Ferlosio:

> Los comentarios de Agamenón y del porquero, al hablar por propia voz, teatralizan el texto, haciendo sonar, retroactivamente, el enunciado inicial como algo dicho por una tercera voz, por otra primera persona. Puesto que ese tercero deja así, inevitablemente, de ser Juan de Mairena, surge por fuerza la pregunta de quién es. No es ninguna osadía colegir que no puede ser más que un cortesano, un profeta –o filósofo– de corte, un mandarín o, finalmente, como hoy diríamos, *un intelectual orgánico*: un ilustrado leído y escribido a quien la corte ha encomendado la función de excogitar y de decir –o dictar– no sólo la verdad sino también, como aquí, la verdad de la verdad (o *sobre* la verdad), que es, por definición, una y única para reyes o porqueros, como uno y único es en su reino el rey Agamenón.[36]

La verdad, como vemos, es asunto bastante más complicado de lo que parecía creer en una de sus últimas Encíclicas nuestro actual pontífice de Roma, también uno y único él mismo, de suerte que no sólo cabe hablar de su esplendor, del *veritatis splendor*, sino que asimismo hay que hacerlo de su miseria, de la *veritatis miseria*.

Y la verdad es que algunas teorías contemporáneas de la verdad producen la impresión de ser un tanto miserables, como me temo que acontece con la *teoría pragmatista (o neopragmatista) de la verdad* de Richard Rorty. Si la tomamos como ejemplo, su propugnador pretende con ella dispensarnos de la idea de que "la verdad es la meta de la investigación", una meta que sólo

[36] Rafael Sánchez Ferlosio, "Interpretación arbitraria del *Initium* del *Juan de Mairena*", en *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*. Barcelona, 1993, pp. 181 y ss.

tendríamos conciencia de haber alcanzado cuando así nos lo certifique ese pintoresco jurado al que llamamos "el tribunal de la razón", mientras lo que sucede, según Rorty, es que "lo verdadero" resulta indiscernible de lo aprobado o "tenido como justificado" por un público determinado en circunstancias dadas de lugar y ocasión, es decir, *lo verdadero* resulta indiscernible de *lo consensuado como verdadero* en tal contexto. Pero dejémosle a Rorty la palabra a propósito del tan escasamente fiable *tribunal de la razón*:

> La imagen darwiniana del mundo nos enseña que no puede existir tal tribunal último... que habría de estar investido de lo que Putnam llama *el punto de vista de Dios*... Si Darwin está en lo cierto, no podemos considerar que tal tribunal tenga sentido, como tampoco creemos que lo posea el decir que la evolución biológica tenga una meta. La evolución biológica produce siempre mejores especies y la investigación genera siempre mejores públicos, pero no hay algo así como *la* especie que aquella evolución contemple como meta ni nada similar a *la meta de la investigación*... En conclusión, mi respuesta a la imputación de que los pragmatistas confunden verdad y justificación iría en la línea de devolverles tal crítica a quienes la formulan. Son ellos quienes están confundidos, pues consideran que la verdad es algo hacia lo que nos movemos y hacia lo que nos acercamos cuanta más justificación poseemos... Los pragmatistas, por el contrario, consideran que existen mil detalles que deben desgranarse respecto a cómo haya de ser la justificación ante un público determinado (nosotros oponemos lo verdadero a lo justificado con vistas a contraponer un público presente, con sus propios requisitos de justificación, con un público futuro deseado, aquel que sería, respecto a nosotros, como la *Royal Society* de 1700 con relación al tribunal que condenó a Galileo, o como los padres de la democracia norteamericana con respecto a los siete sabios de Grecia), pero que no hay nada concreto que decir sobre la justificación en general... Por ello, nada puede señalarse acerca de la naturaleza o los límites del conocimiento humano ni nada puede ser dicho respecto a la relación entre justificación y verdad. Y ello no porque la verdad sea atemporal y la justificación, por el contrario, temporal, sino porque *la única razón que hay para contraponer lo verdadero con lo meramente justificado es la contraposición de un futuro posible con el presente real.*[37]

[37] Richard Rorty, "Norteamericanismo y pragmatismo", en *Isegoría*, núm. 8, 1993, pp. 5-25 (el texto original se titulaba *Americanism and Pragmatism* y fue traducido por Carlos Thiebaut –de acuerdo con el Consejo de redacción de la revista y con el amable consentimiento del autor– como *Norteamericanismo y pragmatismo* con vistas a corregir el uso patrimonial del término "América" que suele hacerse al norte del Río Bravo), p. 17; *cf.*, en relación con mi discusión de dicho texto, mi contribución "Philosophische Reflexion zum Standort der Wahrheit in der Erziehung" a E. Garzón Valdés y R. Zimmerling, eds., *Facetten der Wahrheit. Festschrift für Meinolf Wewel*. Friburgo-Munich, 1995, pp. 111-140.

Si se me concede que el *(north) american way of life* tiene algo que ver con el *(north) american way of thought*, se me concederá también que la precedente parrafada deja entrever con claridad la ideología que le subyace. Esa ideología, tan crudamente manifestada en la contraposición entre "un futuro posible" que el pragmatista se permite desdeñar y "el presente real" en que tiene a bien confinarse, es la que en nuestros días conduce, con una irresistible capacidad de imposición, a la *sacralización del presente*, cristalizada siempre en uno u otro *consenso dominante*.

Y si contra algo es imperioso que ejercitemos hoy el espíritu crítico es *contra dicha ideología*, que no sabría decir si hace justicia a lo que de *esfuerzo cooperativo* tiene y ha de tener la edificación de cualquier consenso, pero, como veremos enseguida, no me parece que la haga a *los fueros, tanto epistémicos como éticos, de la individualidad* de la que venimos hablando desde el comienzo.

Por irritante que pueda parecernos a algunos, lo sostenido antes por Rorty tenía su punta de razón, toda vez que nos prevenía contra una indeseable *absolutización* de la verdad. La "verdad en sí" es indistinguible de nuestra eventual adhesión a aquello que tenemos por verdadero, por lo que sólo nos es dado hablar de ella *contextualizándola* en el espacio y en el tiempo, esto es, en las concretas circunstancias sociohistóricas en las que se produce un determinado "consenso acerca de la verdad". Renunciar a absolutizar la verdad, que no tendría por qué implicar la renuncia a la verdad como meta de la investigación, significa entonces únicamente que cualquier consenso de aquella índole habrá de ser siempre considerado como *falible* y, por ende, como provisional y revisable. Y que quienes adhieran a él nunca podrían arrogarse lo que, según nos contaba Rorty, llama Putnam "el punto de vista de Dios", también llamado por nuestro Ortega el punto de vista de la *eternidad*, del que añadía a renglón seguido que dicho punto de vista "es ciego, no ve nada y no existe". De ahí que, en lo tocante a la verdad, convenga atenerse al precepto cervantino de acuerdo con el cual el camino es preferible a la posada, precepto que no excluye, antes al contrario, la búsqueda de la verdad sino sólo el reposo en verdades supuestamente *incontestables*.

En lo relativo a nuestro conocimiento del mundo no hay "verdades incontestables" y sólo cabría otorgar tal rango a las llamadas *verdades formales*, que nada tienen, en el fondo, que ver con nuestro conocimiento del mundo. Nosotros podemos, sí, considerar incontestable que "2+2=4" pero, como el insigne matemático y lógico Gottlob Frege hizo ver en su análisis de este enunciado aritmético, ello es así tan sólo porque dicha ecuación se descompone en otra nueva, a saber, "(1+1)+(1+1)=1+1+1+1", que es en efecto incontestablemente verdadera pero tan *vacía* como "A=A". Desde el punto de vista de la educación que nos interesaba, *la verdad no puede enseñarse*. A un estudiante se

le puede decir, *à la* Rorty, "esto es lo que los científicos tienen, aquí y ahora, por verdadero", pero decirle "esto es absolutamente verdadero, lo mismo acá que allá y tanto hoy como ayer o como mañana" sería educarle en el peor de los *dogmatismos*... de análoga manera a como inducirle a renunciar a la búsqueda de la verdad –que es lo que Rorty parecía, a la postre, proponer– sería educarle en el peor de los *escepticismos*. Pues la voluntad de buscar la verdad, lo que cabría llamar acaso la *voluntad de verdad*, eso sí que puede, y por supuesto debe, ser enseñado. Para expresarlo aún de otra manera, no es posible educar en la verdad, pero *es menester educar en la veracidad*, donde la veracidad es algo que, en definitiva, no tiene que ver tanto con la razón teórica ni con la ciencia cuanto con la razón práctica y la ética. Y es bajo dicha perspectiva, la perspectiva de la *veracidad* más bien que la de la verdad, como me inclinaría a interpretar el *dictum* de Lessing –autor, como se sabe, de una obra dedicada a "la educación del género humano" (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*)–, que reza: "Si Dios tuviese en su mano izquierda la tendencia a la verdad y en su mano derecha la verdad misma, y si yo pudiera elegir entre las dos, le diría: Señor, dáme la tendencia a la verdad... puesto que la verdad está hecha sólo para Ti". En mi interpretación, la *tendencia la verdad* sería otro nombre de la "veracidad", pero reconozco que ésa no es la única interpretación posible de la frase de Lessing. Un Karl Popper la interpretaría, por ejemplo, en el sentido de una aproximación asintótica a la verdad que, aunque nos obliga a contentarnos con un mayor o menor *grado de verosimilitud* en cada caso, no desiste, no obstante, de absolutizar la verdad misma y sucumbe de esta manera a la objeción de Rorty, pues la mano izquierda de Dios siempre sabrá lo que está haciendo su derecha, esto, cuando la "verosimilitud" alcanza a convertirse sin más en la "verdad", con el consiguiente riesgo de acabar transmitiéndoselo por arcana vía a algún que otro mortal privilegiado, como este o aquel representante suyo sobre la faz de la Tierra.

Y todavía cabe otra interpretación posible de la frase de Lessing, debida esta vez a una línea de pensamiento que –partiendo de Peirce– se prolonga hasta Karl-Otto Apel e incluso Habermas, al menos hasta fechas relativamente recientes. El consenso de una determinada "comunidad de investigadores" no es un criterio suficiente de verdad, pues nunca podremos estar seguros de que la racionalidad de tal consenso no se vea pervertida por el influjo de factores irracionales (ciertos usos del poder, comenzando por el poder académico y continuando con el ajeno a la academia, se contarían, a no dudarlo, entre ellos). Pero si concibiéramos una comunidad de investigadores cuyos miembros tan sólo hiciesen uso de la razón, por lo demás la misma para todos, aquéllos no tendrían otro remedio que ponerse de acuerdo a más o menos largo plazo en torno a una "opinión final" común, desembocando, pues,

en un consenso auténticamente racional. Ésta es la idea de Peirce sobre la que descansa el afamado recurso de Apel, seguido un día por Habermas en semejante veleidad, a una "comunidad ideal de comunicación (una *ideale Kommunikationsgemeinschaft*), en la que, más allá de los insuficientes e inestables "consensos fácticos" rortyanos, la verdad pudiera florecer gracias a alguna suerte de "consenso contrafáctico" capaz de oficiar respecto de los anteriores como una idea regulativa, si no constitutiva.[38] Pero, por lo que a mí respecta, tengo que confesar que no me fío gran cosa de esta curiosa secularización apeliana del punto de vista de Dios, pues nadie sabe en rigor muy bien cómo viajar a ese reino ideal de la "comunicación ideal" y los consensos asimismo ideales y, si alguien supo llegar hasta él alguna vez, lo cierto es que no parece haber sabido regresar nunca de él para contárnoslo. Y lo que sobre todo no entiendo es por qué esa comunidad angélica de Apel reclama para sí la consideración de una "comunidad dialógica", cuando muy bien podría dedicarse en silencio a la contemplación beatífica de Dios o, para el caso, la verdad (como el Sócrates de Platón nos enseñara ejemplarmente, el diálogo surge entre los seres humanos cuando la conciencia de su imperfecta racionalidad les impulsa a asociarse en un esfuerzo cooperativo de racionalidad –que es en lo que el diálogo consiste–, mas tamaño esfuerzo resultaría sin duda prescindible, por superfluo, entre seres perfectamente racionales). De modo que dejemos a Apel con la verdad en su idealizada estratosfera y regresemos con la veracidad a nuestro mundo sublunar.

Si la verdad, como parece desprenderse de cuanto llevamos dicho, no es cosa de este mundo y ningún género de *consenso* –ni real ni ideal, ni fáctico ni contrafáctico– nos podría asegurar su posesión, ¿para qué estimular en los alumnos esa pasión inútil que sería entonces la veracidad?

En previsión de una pregunta por el estilo de ésta, yo ya advertí en su momento lo escasamente promisorio del empeño de responder de forma positiva a la pregunta de Pilatos "¿Qué es la verdad?", lo que en cambio no nos debía desanimar de interesarnos por lo que la verdad *no* es, poniéndonos sobre aviso, de este modo, ante cuanto no sea verdad pero pretenda hacerse pasar por tal. El cometido primordial del espíritu crítico vendría a ser justamente ése, a saber, un cometido *negativo* consistente no tanto en el fomento del consenso en torno a una supuesta verdad cuanto en la tolerancia, e incluso en el estímulo, del *disenso* ante lo que –en el seno de tal o cual comunidad– se tenga *infundadamente* por verdadero. De hecho, la historia de la cien-

[38] Véase mi trabajo "¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen? (visita a la *comunidad de comunicación* de K.-O. Apel)", en K.-O. Apel *et al.*, *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, 1991, pp. 132-163.

cia, tal y como la ha descrito Thomas Kuhn, es una historia de discontinuidades y rupturas alentadas por el "disenso", disenso mediante el cual los disidentes de turno se atrevieron a poner en cuestión la plácida instalación de la comunidad científica en un determinado "paradigma" que eventualmente hegemonizaba lo que diera Kuhn en llamar la "ciencia normal".[39] Naturalmente, la *historia de la ciencia* es asimismo la historia de esa ciencia normal; e incluso, habida cuenta de que toda "revolución científica" –no menos que las extracientíficas, como pongamos por caso las políticas– acaba a su vez instaurando un nuevo consenso tras haber roto con el precedente, cabría decir que los periodos de normalidad científica ocupan un segmento más dilatado de tal historia que los de efervescencia revolucionaria, que son aquéllos, sin embargo, en los que la creatividad científica raya indudablemente a más altura. (Schopenhauer, siempre tan optimista, escribió que "a la verdad sólo se le permite la breve celebración de una victoria entre dos largos periodos durante los cuales es condenada como paradójica", una fórmula que, por mi parte, preferiría sustituir por esta otra: "Paradójicamente, lo que ocurre es que sólo en muy breves intervalos de la historia se permite a los seres humanos celebrar la derrota de un punto de vista largamente consensuado como verdadero", pero subrayando, no se me vaya a tachar de pesimista, que son esos intervalos los que hacen a dicha historia interesante y han impedido que nuestro planeta se asemeje al espeluznantemente descrito en aquel popular relato, llevado luego al cine y a la televisión hasta la saciedad, que se titulaba *El planeta de los simios*). Y lo que acaba de decirse de la historia de la ciencia cabría extenderlo, salvando cuantas diferencias haya que salvar, a la *historia de la moral*. Para esta última, lo decisivo no será ya la verdad sino la "justicia", pero también en ella la denuncia de la "injusticia" contará tanto o más que la satisfacción –o la ilusión– de haber alcanzado "la" justicia.[40] Y también la historia, por ejemplo, de la conquista de los *derechos humanos* en nombre de la *justicia* o, mejor dicho, como reacción frente a la *injusticia*, se nos revelará como una historia de discontinuidades y rupturas. Esto es, como una "historia de disidencias" sucesivamente protagonizadas por individuos o grupos de individuos –como la burguesía emergente, las clases trabajadoras

[39] Sobre este punto puede verse mi ya viejo trabajo "La teoría de las revoluciones científicas (una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)", introducción a I. Lakatos y A. Musgrave, eds., *La crítica y el desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona, 1975, pp. 13-80.

[40] En relación con ello puede verse mi trabajo "The Alternative of Dissent", en G. B. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. X. Cambridge, 1988, pp. 71-129, recogido en J. Muguerza *et al.*, *El fundamento de los derechos humanos*. Ed. de G. Peces-Barba. Madrid, 1989.

o los pueblos colonizados, al igual que las diferentes minorías marginadas dentro de las propias metrópolis– que luchaban o luchan todavía contra algún consenso "hegemónico" precedente en virtud del cual les era o es negada su respectiva condición de "sujetos de tales derechos".

En todos estos casos, ya sea que se trate del *inconformismo epistémico* o del *inconformismo ético*, el espíritu crítico serviría al interés de la razón –ya viejo conocido nuestro–, pero de una razón cuyo ejercicio, la *racionalidad*, no habría de consistir únicamente, ni principalmente, en la aplicación rutinaria de una facultad que nos permita discurrir por las sendas trilladas de un paradigma científico o un código moral dados, sino en "nuestra capacidad para hacer frente a situaciones inéditas",[41] de acuerdo con la brillante caracterización de la "racionalidad" hecha suya en su día por J. Bennet y compartida por algunos otros filósofos contemporáneos, como S. Toulmin o P. Feyerabend, o por citar aún otro ejemplo, más reciente y más próximo a nosotros, el lúcido cultivador de la "teoría (y la praxis) de la controversia" que es Marcelo Dascal.

Pero, además de todo ello, pienso que una educación *para* el disenso –complementaria, desde luego, de una educación *en* el consenso racional– habría de permitirnos contrariar a Rorty y ayudarnos a levantar nuestra mirada por encima de nuestro actual contexto cultural. Pues, es necesario abrirla –*más allá de nuestro presente real*– no sólo hacia un *futuro* posible sin el que las ciencias se estancarían, sino también hacia un *pasado* cuyo rescate habría que posibilitar si nos negamos a dejar sucumbir a las humanidades ante lo que se ha denostado con acierto como "la arrogancia de la inmediatez". Esa arrogancia que impone a las secciones de cultura de nuestra prensa diaria –he comprobado ya hace tiempo que también la latinoamericana, no sólo la española– su obligada promiscuidad con las del espectáculo, donde el espectáculo es algo que de ordinario cobra vida bajo el despótico imperio del aquí y el ahora, siendo objeto de un culto al que cuadraría bien el nombre de *hemerolatría*.

[41] Que semejante concepción de la racionalidad –*cf.* J. Bennet, *Rationality. An Essay towards Analysis*. Londres, 1964– lograra abrirse paso en el contexto de la filosofía analítica dice sin duda ya algo en favor de esta última; y, puesto que Fernando Salmerón fue en su día uno de los introductores de la misma en Latinoamérica (véase el reconocimiento que una persona tan sobria como Enrique Villanueva en materia de reconocimientos, por no hablar a secas de conocimientos, tiene que hacerle en "El análisis filosófico en México", pp. 159-163 de J. Gracia *et al.*, *El análisis filosófico en América Latina*. México, 1985), desearía mitigar los exabruptos, si fueron tales, de algún pasaje de este texto recordando que no he dejado nunca de estimar a los filósofos *analytically-minded* y así creo haberlo demostrado en otros muchos textos míos, desde mi introducción "Esplendor y miseria del análisis filosófico" a *La concepción analítica de la filosofía*, pasando por *La razón sin esperanza*, hasta mi reciente conversación con María Herrera y Carlos Pereda en las páginas de *Theoría*, núm. 2. México, UNAM, 1995, pp. 93-106.

Por lo demás, se me dirá tal vez que el disenso "desagrega" o "segrega" al individuo en tanto que el consenso lo "congrega" a la tarea común de la razón, pero lo cierto no es tan sólo que la adhesión a ese consenso será siempre *individual*, sino que, como vimos, el disenso puede ser asimismo practicado por *grupos de individuos*. Y lo que en ningún caso sería admisible es hacer coincidir la frontera entre el consenso y el disenso con la que separa a lo *racional* de lo *irracional*: en la sección que Kant dedica a "la disciplina de la razón pura" en su *Crítica* de ese nombre, declara expresamente que "la razón carece de autoridad dictatorial y su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales ha de poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto",[42] esto es, su disenso, pues en eso consiste lo que allí mismo llama Kant "el uso polémico de la razón". La estructura de tal *uso polémico de la razón* no es otra, pues, que la secuencia consenso-disenso-consenso indefinidamente prolongada, por lo que la razón podrá igualmente bien ejercitarse, "ser polémicamente ejercitada", a lo largo de todas y cada una de las estaciones de ese trayecto interminable en que consiste la historia misma del pensar y del obrar humanos.

V

Y ya para terminar, anuncio que presumo que derramará sobre los presentes el bálsamo del alivio, quisiera despedirme dándole a esta mi charla la oportunidad de reencontrarse con nuestro buen Fernando y su maestro José Gaos. Cuando redactaba las excesivas líneas que con tanta paciencia ha soportado este auditorio, tenía ante mí el número de junio de 1994 de la revista *Universidad de México*, monográficamente dedicado al recuerdo de Gaos, número que se abre con sus impresionantes "Confesiones de transterrado".[43] En las páginas gráficas de ese número, por cierto, se reproducen un par de fotografías de su visita en 1957 a la zona arqueológica de Quiahuitzlan, en la costa de Veracruz, donde José Gaos aparece acompañado de un Fernando juvenil que, dicho sea sin ánimo de halagar al Fernando actual, apenas difiere de este último sino por el prieto color no encanecido aún de su pelo.

Con anterioridad a esa lectura o relectura, a la que no me supe resistir, aquel texto de Gaos también había llegado a serme conocido por medio de

[42] *Kritik der reinen Vernunft*, A 739, B 767 (sigo la traducción de Pedro Ribas, Madrid, 1978, p. 590).

[43] J. Gaos, "Confesiones de transterrado", en *Universidad de México (Recuerdos de José Gaos, 1900-1969)*, núm. 521, junio de 1994, pp. 3-9.

Fernando Salmerón con ocasión de mi primera visita a México (una visita largamente demorada, pues no la pude realizar hasta haber recuperado al cabo de casi un par de décadas mi pasaporte, después de morir el general Franco y en los todavía inciertos años de la "transición de la dictadura a la democracia" en mi país). En dicho texto Gaos estampa su justamente celebrado retrato hispanoamericanizante de España que asimismo encontramos en otros lugares de su obra, como su libro *Pensamiento de lengua española*. Me refiero a su descripción de España como "la última colonia española que permanece colonia de sí misma, esto es, la única nación hispano-americana que del común pasado imperial queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente".[44] Como español, yo no sabría decir si ya hemos conseguido dicha independencia ni si nuestro flamante europeísmo no acabará desnaturalizándonos y arrebatándonos esa identidad hispanoamericana que Gaos quería para nosotros, pero sí puedo asegurarles a ustedes que –desde que leí su descripción– no he conseguido arrancar de mi imaginario personal esa visión suya de España como un país hispanoamericano, o latinoamericano si se prefiere, varado en el extremo occidental de Europa a la espera de que alguna marea tan improbable como bonancible le permita llevar a término feliz la travesía, más o menos de acuerdo con la hermosa fábula de *La balsa de piedra* del novelista portugués José Saramago. Gaos hablaba de "hispano-americanismo", más bien que de latinoamericanismo, por entender que la cultura hispánica era la principal responsable de nuestro común rezago, el de ustedes y el nuestro, respecto de la modernidad (aunque también gustaba de soñar que esa cultura hispánica podría acaso ayudarnos, tanto a ustedes como a nosotros, a superar la "crisis de la modernidad" en la que en buena parte ha consistido nuestro siglo).

Es decir, Gaos gustaba de soñar que, de tal modo, nuestro rezago respecto de la modernidad quizás pudiera convertirse en *anticipación* de esa trascendencia de la modernidad a la que alguien ha llamado la *transmodernidad*, término que prefiero por mi parte al de "posmodernidad" para dar a entender algo así como la hegeliana *Aufhebung* de la modernidad, esto es, su "superación y conservación" a un mismo tiempo en lugar de su pura y simple liquidación posmodernista.[45] Y pocos ejemplos de ese sueño lo ilustrarían mejor que la idea de *individualidad* que, para Gaos, se tendría que erigir en alternativa frente al desastroso tratamiento infligido a esa idea por la modernidad. Con

[44] J. Gaos, "Pensamiento de lengua española", en *Obras completas*, vol. VI, que incluye asimismo el texto *Pensamiento español*, prólogo de José Luis Abellán, México, 1990, p. 40.

[45] Tomo el término "transmodernidad" del inteligente ensayo de Rosa María Rodríguez Magda *La sonrisa de Saturno*. Valencia, 1988.

la modernidad, en efecto, se impuso un modelo de individuo egoísta, rapaz e insolidario, el modelo de individuo que algunos politólogos han compendiado bajo el rubro del *individualismo posesivo* o de los propietarios, esto es, el individualismo que consagra la supremacía del *homo oeconomicus* sobre el *homo moralis*, del que extirpa todo altruismo y toda solidaridad y al que despoja del sentido de la comunidad. El individualismo para Gaos era otra cosa, y los fueros de la individualidad no tendrían por qué anular, desde la perspectiva de este último, los *fueros de la comunidad*. Una comunidad, a su vez, entendida de manera harto menos mezquina que la del "comunitarismo" hoy en boga, a saber, un *comunitarismo* que, en su versión expresamente antimoderna, se limitaría a consagrar la supremacía de signo opuesto del *éthos* comunitario, cuando no la del *étnos* y aun de cosas peores como la raza misma, sobre el individuo entendido como "sujeto moral autónomo".[46]

Para Gaos, dicha comunidad tendría que ser al modo kantiano *una comunidad de hombres libres*, caracterizándola por su parte como *una comunión en la razón* llamada a permitirnos trascender –"transmodernamente", diríamos– las limitaciones tanto del individualismo moderno como del comunitarismo antimoderno, y mostrándose convencido –como rotundamente lo afirma en su libro *El pensamiento hispanoamericano*– de que "los países de lengua española parecen singularmente vocados... a cooperar creadoramente al advenimiento de esa nueva comunión".[47]

En cuanto a mí, sólo me restaría decir amén, esto es, que así sea. O por decirlo con una expresión proveniente de otra de las lenguas del mestizo "país de judíos, moros y cristianos" que es el de Gaos y el mío –condición ésa mestiza que serviría de preludio a la ulterior y no menos compleja experiencia del mestizaje transatlántico–, diría que ojalá, esto es, que así lo quiera Dios o quien moderna o transmodernamente haga sus veces. Si por ventura un día se realizase ese sueño de la razón que, lejos de producir monstruos, haría comulgar en ella a los filósofos de nuestra lengua, me gustaría poder pensar que este merecidísimo homenaje que a lo largo de la semana vamos a tributarle todos a Fernando no es más que un adelanto del que le sería entonces debido por su señalada contribución al acontecimiento.

[46] Contra un comunitarismo más suave y más moderno que el hirsuto y antimoderno de Alasdair MacIntyre, como lo es en el fondo el de Charles Taylor, ha expuesto Fernando Salmerón muy penetrantes consideraciones en su trabajo aún inédito "Problemas morales de la diversidad cultural", que constituye el texto de su contribución al último Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en 1994 en Santa Fe de Bogotá.

[47] J. Gaos, "El pensamiento hispanoamericano", en *Obras completas*, vol. V, en que también se incluye su "Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea", prólogo de Elsa Cecilia Frost, México, 1993, p. 50.

FERNANDO SALMERÓN: FILÓSOFO, RACIONALISTA Y MAESTRO

FRANCISCO MIRÓ QUESADA C.
Universidad de Lima, Perú

1. Un filósofo fácil y difícil de leer

Leer por primera vez lo que escribe Fernando Salmerón es un placer. Puede entenderlo hasta un adolescente que aún esté en el colegio. Pero Salmerón escribe, probablemente sin quererlo, de la misma manera que Ortega (de cuya filosofía es gran conocedor como puede verse en uno de sus libros de juventud *Las mocedades de Ortega*). Se le entiende perfectamente bien en una primera lectura, mas, para darse cuenta de las profundidades que subyacen al texto explícito, hay que haberse dedicado a la filosofía durante muchos años. No digo que se debe ser un "profesional de la filosofía", porque un filósofo no es un profesional. Tener una profesión significa que se posee una formación técnica para ejercer un oficio lucrativo. Un filósofo no se dedica a la filosofía con fines lucrativos. Si vende bien sus libros, excelente. Pero no se dedica a la filosofía para lucrar sino para pensar, y para pensar hondo. Esto es exactamente lo que ha hecho y sigue haciendo Fernando Salmerón: pensar.

Pero, ¿qué tipo de pensamiento? Filosóficamente, pensar significa una sola cosa: utilizar la razón para *tratar* de llegar a la verdad.[1] El camino es, por cierto, difícil. Y son muchos los que se descorazonan. Cuando se contempla la historia de la filosofía se ve que los grandes sistemas que otrora dominaron la escena y que fueron considerados como definitivos por sus creadores y sus epígonos, yacen a la vera del camino como ruinas carcomidas por el tiempo.

[1] Estamos hablando de pensamiento filosófico. Un artista, por ejemplo, un pintor, cuando está pintando un cuadro también está pensando. No para llegar a la verdad pero sí para decidir qué color debe usar para dar mayor relieve a las cejas o para hacer la mirada más penetrante. Lo mismo puede decirse de un atleta. Durante su *performance*, por ejemplo, si se trata de una carrera de cien metros, procede por reflejos, pero antes de empezar debe pensar en que no debe violar las reglas, en la dificultad que tendrá para vencer al rival, etcétera. En realidad todos los seres humanos piensan todo el tiempo. Sin embargo, no se sabe bien qué es el pensamiento. Tiene mucho que ver con las fluencias eléctricas de las neuronas cerebrales. Pero hasta el momento no sabemos cómo se produce dicha fluencia cuando leemos un libro de filosofía o cuando pensamos en un ordinal transfinito. Lo que sí es seguro es que para escribir y leer filosofía hay que pensar, y mucho.

La consecuencia es clara, sólo queda una salida: el escepticismo. Pero quienes así piensan no captan las profundas relaciones que existen entre los grandes sistemas, ni los logros que ha conquistado el pensamiento racional.

Porque no cabe duda que en todo gran sistema los detalles son casi todos falsos, mas no todos. Consideremos por un momento el pensamiento platónico. El realismo de las ideas, de los eidoi, es difícil de mantener (a pesar de que pensadores geniales como Gödel lo consideran como una verdad inamovible). Pero lo que dice Platón en el Theetos sobre la ciencia es, en algunos aspectos, definitivamente verdadero: la ciencia no puede fundarse en la sensación. Lo que Kant dice sobre el tiempo y el espacio no puede, hoy, mantenerse. Ni tampoco puede aceptarse que la categoría de causalidad imponga una relación necesaria entre la causa y el efecto. Sin embargo, lo que ha dicho sobre el conocimiento científico es eterno: la ciencia es una unión de los fenómenos empíricos con el pensamiento racional. La razón pura, sin base empírica, es vacía; lo empírico, sin organización racional, es ciego.

Por otra parte, no podemos olvidar que de la filosofía han surgido todas las ciencias, desde la matemática y la lógica, hasta las ciencias sociales y la dogmática jurídica. Y nadie duda de que estas ciencias son racionales, que son el resultado de la exploración racional de los diferentes universos materiales o ideales que se han ido descubriendo a través de la historia.

Pero hay algo más importante aún: la crítica racional. Los filósofos, en diversas etapas de la historia, han criticado los sistemas políticos y sociales con un éxito espectacular. Para no alargar demasiado el texto, nos limitamos a la filosofía occidental. La crítica de Locke al argumento del derecho divino de los reyes ha sido definitivo. Hoy en día nadie cree que los reyes tengan derecho divino de gobernar. La crítica de Marx a la economía capitalista de su tiempo (*savage capitalism*) fue definitiva, ya no hay ningún capitalista que proponga regresar de la jornada de ocho horas a la de catorce. La crítica de Bertrand Russell al gobierno bolchevique de la Unión Soviética, así como de pensadores posteriores, por ejemplo, Croce, Sartre (que se declaraba marxista pero que nunca fue aceptado en el partido comunista francés), la crítica de filósofos latinoamericanos, como Bunge, Villoro, Sánchez Vázquez (marxista influido por Gramsci), etcétera, ha sido definitiva. Hoy en día, aunque hay pensadores marxistas serios, ninguno de ellos aceptaría un retorno al totalitarismo stalinista.

2. La ética en el punto de partida

Hemos hecho la anterior introducción porque consideramos importante situar a Fernando Salmerón en las coordenadas filosóficas en las que ha traba-

jado durante largos años, y en las que sigue trabajando hasta hoy. Fernando Salmerón pertenece a la tercera generación de filósofos latinoamericanos, a la que he llamado "generación técnica". Esta generación se caracteriza porque quienes filosofan, partiendo del terreno favorable al filosofar auténtico que habían preparado los filósofos de la generación anterior a la que he llamado "generación forjadora", están bien entrenados en el manejo de todos los recursos intelectuales, no sólo filosóficos sino también en el manejo de las teorías científicas y en los idiomas que exigen el desarrollo de sus propias investigaciones.

Un hecho interesante en la historia del filosofar latinoamericano es que los pensadores que pertenecen a la "generación técnica" se dividieron en dos grupos. Según el primero, para que la filosofía latinoamericana fuera auténtica, los que se dedicaban a ella debían investigar los grandes temas de la comunidad filosófica occidental con un rigor que cumpliera las exigencias de la época. La meta era alcanzar resultados no repetitivos, que tuvieran un sello personal y que fueran interesantes de acuerdo con los criterios tradicionales de dicha comunidad. El segundo grupo sostenía que la única manera de hacer filosofía auténtica era meditar sobre nuestra propia realidad, en nuestro caso, América Latina. Había que filosofar tratando de aclarar los graves problemas que aquejaban a nuestros pueblos y, en la medida de nuestras posibilidades, señalar vías de solución.

Aunque Fernando Salmerón se ubica entre los del primer grupo, esta ubicación no corresponde exactamente a su posición. Porque no sólo le interesan los grandes temas de la filosofía universal, sino que está profundamente preocupado por los problemas sociales y culturales de México y, también, por los de los países latinoamericanos. Esta preocupación se manifiesta por su interés permanente por el problema de la educación escolar y universitaria en su propia realidad. No cree que la filosofía auténtica deba consistir únicamente en la meditación sobre nuestra propia realidad, pero está convencido de que un filósofo latinoamericano debe, también, interesarse por los problemas a los que tienen que enfrentarse nuestros pueblos. Y uno de los problemas más graves es, sin duda, la educación. Salmerón es uno de los primeros pensadores de su generación que medita a fondo sobre la educación y lo hace a un doble nivel: como filósofo y como experto en pedagogía.

Cuando se comparan sus textos filosóficos con sus textos pedagógicos es fácil darse cuenta de que Salmerón es, sin la menor duda, un filósofo analítico. Pero también es obvio que concede una gran importancia a la educación. Su intenso interés por la educación proviene de su fe en la filosofía y, por ende, en la razón, pues la filosofía es una disciplina racional. Sin embargo, cuando se habla de su obra hay que tener cuidado con el empleo de los térmi-

nos. Ya veremos el lugar central que ocupa el concepto de razón en su obra. Pero se trata de una razón que se enmarca en la precisión y en la autocrítica. No se trata, por cierto, de aquellas vaguedades sobre la razón que se encuentran en las *Concepciones del mundo* que estuvieron en boga durante el siglo XIX; vaguedades que han sido adoptadas en las universidades latinoamericanas y difundidas con entusiasmo por muchos profesores de filosofía. Salmerón está convencido de que, si se procede con la precisión y la objetividad que exige el razonamiento filosófico, entonces, vale la pena filosofar. Mas la utilidad de la filosofía como enfoque de los grandes problemas humanos y, sobre todo, como ruta que conduce a la objetividad y a la liberación de prejuicios, supersticiones y mitos, no puede tener efectos beneficiosos si no se hace llegar la debida información a los jóvenes que estudian en los colegios y en las universidades. De allí la importancia que confiere Salmerón a la pedagogía.[2]

3. Filosofía, razón y ciencia

Que Salmerón sea un racionalista, en el sentido que hemos dicho, no me cabe la menor duda. Mas para captar su racionalismo que, en mi concepto, es el verdadero, hay que leerlo con mucho cuidado. Porque Salmerón es un pensador sumamente precavido. Cada paso que da cuando escribe un texto es después de haberlo pensado y repensado repetidas veces. Debido al rigor de sú posición analítica, sabe mejor que nadie lo riesgoso que es utilizar un término tan multívoco como "razón". Por eso no hay en ninguno de sus tex-

[2] Sobre este punto ver "Filosofía, ciencia y sociedad" y "La investigación en la Universidad y las innovaciones técnicas", ambos trabajos publicados en *Ensayos filosóficos (Antología)*, que reúne ponencias, conferencias y discursos de Fernando Salmerón, editados por el Consejo Nacional de Fomento Educativo, México, 1988. En lo que sigue, para referirnos a este libro, sólo diremos *Antología*.

No está demás decir que "Filosofía, ciencia y sociedad" es un texto que se publicó en 1963. Desde esa fecha hasta el presente, la filosofía latinoamericana ha evolucionado notablemente. Aunque hay aún muchos filósofos que no son ni quieren ser analíticos, el número de los últimos ha aumentado considerablemente. Y tal vez, en nuestros días haya más filósofos analíticos que los que no lo son. Pero quiero dejar bien sentado que el hecho de que un filósofo no sea analítico no significa, de ninguna manera, que sea un mal filósofo. Hay obras de filosofía política, de metafísica, de antropología filosófica, de estética, etcétera, que son importantes y que deben formar parte de la enseñanza que se imparte en las facultades de filosofía. En 1978, en el libro colectivo *Las humanidades en México,* editado por la UNAM, publica un trabajo sobre la filosofía en México entre 1950 y 1975, en el que expone, con admirable objetividad, la obra de diversos filósofos mexicanos, muchos de ellos colegas suyos.

tos una declaración tan a boca de jarro como "Yo soy racionalista". Decir eso sería hacer una afirmación carente de sentido mientras no se sepa de manera incontrovertible el significado de la palabra "racionalista". Pero si se rebusca con cuidado entre sus textos lo que él piensa de su propia posición filosófica, se puede corroborar mi afirmación. Veamos algunos textos.

En *Filosofía, ciencia y sociedad*, que considero uno de sus mejores textos filosóficos, aborda el tema que hemos mencionado y sostiene que las concepciones del mundo tratan de ocupar el lugar de la religión y de la sabiduría de la vida, y que encontraron en México amplia difusión (lo mismo pasó en toda América Latina) son sistemas personales. Y dice: "...su acercamiento a ciertas disciplinas particulares como la historia o la sociología fue posible exclusivamente a través de las ideas de Ortega y Gasset y del *irracionalismo* representado en algunos aspectos por la filosofía de la existencia".[3]

Asimismo, en el mismo texto, encontramos: "Se trata de aquel sentimiento de incompatibilidad entre determinados principios que sirven de base a otras instituciones sociales o simplemente entre convicciones personales de nivel no corroborable y la actitud *racional y crítica de la filosofía no dispuesta a aceptar ninguna dispensa en el rigor lógico del argumento*".

Y, luego, calificando a algunos filósofos que escriben textos de filosofía inspirados en convicciones personales, afirma: "Esta actitud *irracional* se opone a veces conjuntamente a la ciencia y a la filosofía, pero en ocasiones va solamente contra esta última".[4]

Estos párrafos y otros que sería demasiado largo citar, muestran claramente la actitud racionalista de Salmerón. Si no fuera racionalista no exigiría que los textos filosóficos utilicen argumentos fundados en el rigor lógico. La mayor parte de los existencialistas prescinden por completo de la lógica. Por lo que Salmerón los considera como irracionalistas.[5]

[3] *Antología*, p. 92.

[4] *Antología*, pp. 85-86.

[5] Decimos "la mayor parte" porque Sartre , en la *Crítica de la razón diálectia* intenta mostrar que la dialéctica es un método que permite la comprensión racional de la historia y de los dinamismos sociales. Sin embargo, sus argumentos, aunque interesantes, no son convincentes. Lo que no significa que su libro no sea una contribución importante a la comprensión de ciertos aspectos de los dinamismos sociales. Por ejemplo, su teoría de la *fraternidad-terror*, con total independencia de la dialéctica empleada en el texto (que es bastante diferente de la dialéctica marxista a pesar de que Sartre dice lo contrario) es iluminador sobre un hecho conocido: que la revolución se come a sus hijos. Quienes iniciaron la época del terror caen víctimas del propio terror que contribuyeron a crear. La explicación sicoanalítica por medio del instinto tanático no permite comprender un hecho tan notable como la fraternidad-terror. No capta la relación interpersonal que se forma en

Otro rasgo importante que debe tener la filosofía es la *objetividad*.[6] Y la objetividad, sin duda, es una condición suficiente y necesaria del conocimiento racional. Porque si un conocimiento es objetivo, entonces debe ser válido para todo aquel que comprende la manera como se ha fundamentado y, asimismo, si es válido para todo aquel que comprende su fundamentación, entonces es objetivo. O sea, se está conociendo racionalmente determinadas propiedades de un objeto.[7]

Pero Salmerón está muy lejos de caer en un racionalismo dogmático que pretenda llegar a conocimientos definitivos sobre el mundo y el hombre como los grandes sistemas racionalistas del siglo XVII y la primera mitad del XIX. La filosofía de los grandes sistemas ha muerto para siempre. La filosofía que debe hacerse para que no pierda sus visos de racionalidad es reflexionar sobre los hechos conocidos y sobre los enunciados de la ciencia, sobre sus procedimientos y supuestos, sobre el alcance de sus teorías, elaborando teorías de segundo grado. Y debe cumplir tareas paralelas aunque diferentes con otras zonas de la cultura, la religión, la moral, el arte, etcétera.

Como vemos, la posición filosófica de Salmerón es definidamente analítica. Pero no debe creerse que, por el hecho de ser un filósofo analítico, ve con desprecio toda la filosofía *preanalítica*. Al revés. En lugar de rechazarla la analiza con maestría. Un ejemplo brillante, entre otros, es su texto *Razón y pasión en Hegel*, en el que analiza el problema de la relación entre la moral pública y la moral privada, demostrando un conocimiento notable de la obra del gran pensador alemán.[8] Creemos que la amplitud de panorama de Salmerón y su habilidad para extraer aspectos rescatables de filosofías periclitadas, ha influido en el proceso de desdogmatización de la filosofía analítica mexicana que, hoy en día, luce una gama impresionante de filósofos analíticos, tanto en la generación técnica como en las generaciones subsiguientes.

el grupo revolucionario, en el cual todos sus miembros están totalmente unificados, de manera que es inimaginable estar fuera de él. La fraternidad-terror no tiene nada que ver con la pertenencia a un ejército en estado de guerra, en el que cada soldado es una especie de unidad descartable.

[6] *Antología*, pp. 95 y 202-203.

[7] Al decir que se conocen las propiedades de un objeto no se está diciendo, necesariamente, que dicho objeto es un existente real, que existe con independencia del sujeto que lo conoce. Para Kant, la objetividad de un conocimiento es independiente de la vida subjetiva, porque se ha dicho conocimiento se ha constituido por medio de la ordenación de los datos sensibles por medio de la razón, es decir, por medio de las categorías del entendimiento. Pero, sea como sea, el hecho filosofía que Salmerón dice que el conocimiento filosófico debe ser objetivo y, por eso, rechaza la filosofía de las concepciones del mundo que sólo expresa posiciones subjetivas.

[8] *Antología*, "Razón y pasiones en Hegel".

Expuesta su concepción de la filosofía, Salmerón desarrolla uno de los aspectos más importantes de su obra: la relación entre la ciencia y la filosofía. Esta relación consiste en una especie de *feed back*. De un lado los propios científicos muestran en múltiples textos que la separación entre filosofía y ciencia que se produce durante el siglo XIX y comienzos del XX, no es sino un residuo histórico. "El propio Einstein considera que su concepción del método científico y aun algunas ideas de la teoría de la relatividad surgieron como resultado de la crítica filosófica de los fundamentos de la física, y ha expresado su deuda frente a la obra de Hume y, principalmente, de Ernesto Mach".[9] De otro lado, la filosofía (analítica) aprovecha las conclusiones y los métodos de la ciencia. Reconoce que los auténticos problemas surgen en un contexto extrafilosófico, sobre todo en la práctica de la investigación científica. Pero también surgen sobre el lenguaje de la vida moral y de la política. Si se prescinde de este carácter analítico, se prescinde del contexto en que la filosofía hinca sus raíces. Y entonces "el esfuerzo filosófico pierde autenticidad y deviene simple ejercicio metodológico sobre falsos problemas".[10]

La filosofía (analítica), como la ciencia, ha renunciado a señalar de un golpe el sistema entero de la naturaleza o de la sociedad humana. "Su tarea no es descubrir hechos ni proporcionar nueva información sino reflexionar sobre los hechos conocidos y sobre los enunciados de la ciencia, sobre sus procedimientos y supuestos, sobre el alcance de sus teorías, elaborando teorías de segundo grado. Por eso, los resultados de la investigación filosófica, cuando se ha procedido con el debido rigor para obtenerlos, son, como los de la ciencia, provisionales. Pero de esta manera es, hoy, más lógica, más objetiva y más rigurosa.[11]

[9] *Antología*, "Filosofía, ciencia y sociedad", p. 85. La cita que hace el autor sobre la opinión de Einstein, es exacta. Pero la posición de Einstein cambió con el tiempo. La idea que lo llevó a generalizar su teoría de la relatividad fue de carácter racionalista. Por eso dejó de considerar importante la influencia de Hume y de Mach, puesto que Hume era empirista y Mach positivista (que es una subespecie medio rara del empirismo). A partir de la creación de la teoría de la relatividad generalizada, Einstein consideró que el conocimiento de la realidad debe ser objetivo, es decir, racionalmente fundado. Sin embargo, lo que dice Salmerón resulta cierto en relación con esta nueva etapa del pensamiento einsteniano, pues sus ideas estuvieron influenciadas por concepciones filosóficas. El punto de partida de la teoría de la relatividad generalizada es el concepto de la objetividad que debe alcanzar el conocimiento científico. Aunque Einstein es realista, reconoce que su pensamiento fue influenciado por la concepción kantiana de la ciencia.

[10] *Antología*, "Filosofía, ciencia y sociedad", pp. 92-93.

[11] *Idem*.

4. Razón y ética

4.1 *Simetría*

Si un filósofo se declara racionalista, es inevitable que intente fundamentar la ética. Porque el racionalista no puede contentarse con el estudio de los diferentes sistemas de moral que han existido a través de la historia. Lo que le interesa es encontrar una fundamentación racional de la ética. Pero si es auténtico, lo primero que debe hacer es autocriticarse en relación con lo que él mismo piensa sobre la razón y sobre sus posibilidades fundamentadoras, incluyendo la fundamentación de la ética. Es en este esfuerzo de fundamentación de la ética que se encuentran las mejores páginas que ha escrito Fernando Salmerón. En ellas descubre, con implacable rigor, las insobrepasables dificultades que se presentan cuando se pretende fundamentar racionalmente la ética. Porque, si se pretende lograr esta fundamentación, lo primero que debemos hacer es preguntarnos: ¿por qué debemos ser morales? Y, en último término, hacer la pregunta más radical de todas las que puede hacerse un filósofo: *¿por qué debiera yo ser racional?*

La respuesta que da nuestro filósofo es terminante: *no se puede probar racionalmente que debemos ser racionales*. Y lo grave es que *Salmerón tiene razón*.[12] Observe el lector que para hablar sobre la razón utilizamos el término de manera autológica.[13] Ello se debe a la multivocidad del término "razón". Porque cuando se dice que se debe ser racional, la palabra "debe" se está empleando en un doble sentido. En un primer sentido se emplea respecto de la moral. Ser racional es un deber moral porque se considera la conducta racional como un imperativo categórico. En un segundo sentido se utiliza en relación con la lógica. Se hace referencia a la posibilidad de *demostrar que debemos ser racionales*. En sentido riguroso, la palabra "demostrar" quiere decir presentar una prueba irrefutable. Ahora bien, una prueba irrefutable sólo puede ser una prueba lógi-

[12] Esta posición de Salmerón se encuentra en varios de sus escritos. El más técnico y profundo nos parece "Moralidad y racionalidad", publicado en la *Antología*. El texto analiza las posiciones de Black, Popper y Habermas sobre las dificultades de superar el relativismo. Es tan ceñido en la descripción de las ideas de dichos filósofos y tan parco en la exposición de sus propias ideas, que la lectura resulta difícil. La claridad es total pero cuando se trata de temas complicados hay que descubrirla paso a paso.

[13] Esta necesidad de utilizar la razón para hablar sobre la razón es una de las causas, aunque no la única, de la imposibilidad de demostrar racionalmente que debemos ser racionales. Al intentar la demostración se cae en un círculo vicioso. Y, en último caso, el círculo vicioso conduce a una contradicción. En efecto, si se utiliza la premisa *P* (en que *P* puede ser una sola proposición o varias proposiciones unidas por conjunciones) para derivar *P*, resulta que *P* es premisa y es conclusión. Pero al ser premisa no es conclusión y al ser conclusión no es premisa.

ca o matemática. Y no sólo en el nivel formal, sino en sentido semántico. Tenemos que partir de una o más intuiciones evidentes y deducir de ellas la conclusión buscada. Y esto puede hacerse en el campo de las ciencias exactas pero no en el de la ética por la sencilla razón (nuevamente la aparente circularidad terminológica) de que no es posible tener una intuición inconmovible de los valores morales como la que se tiene en la lógica y en la matemática.[14] Durante años buscamos desesperadamente la demostración racional de que debemos ser racionales. Hasta que por fin comprendimos la razón de la imposibilidad (o, por lo menos, nos hacemos la ilusión de haberla comprendido).

Para mostrar esta imposibilidad hay que partir de la pregunta planteada por Black, expuesta en *Razón y ética* (antología): *¿por qué debemos ser morales?* La razón por la que no podemos demostrar, racionalmente, que debemos ser morales es la que Kant señaló, en nuestro concepto, de manera definitiva: que la fundamentación racional de la ética, en la filosofía prekantiana, siempre se trató de hacer dentro de los marcos de la *ética material*. Y esta búsqueda no puede conducir a la fundamentación racional de la ética porque, como dice Kant, toda ética material es patológica (en sentido etimológico) y, en consecuencia, es empírica. Pero una fundamentación racional no puede ser empírica, pues la razón es la facultad de la universalidad y de la necesidad. Para que un conocimiento sea racionalmente aceptable debe tener validez universal y necesaria. Pero este tipo de validez jamás podrá encontrarse en relación con una ética material de valores.

Por eso es imprescindible cambiar el enfoque tradicional de los intentos racionalistas de fundamentar de manera segura la ética. Y para ello no hay sino un camino: la ética formalista. Éste es el camino que siguió Kant. Sólo que la fundamentación kantiana se basaba en la ciencia de su época. Por eso, le fue imposible alcanzar la meta que se propuso. Y con la autenticidad que lo caracteriza expresó esta imposibilidad dentro de los marcos de racionalidad que se había trazado: no pueden fundamentarse los principios éticos mediante una *deducción trascendental*.

[14] No está demás decir que ni siquiera en la lógica y la matemática hay acuerdo total sobre lo que es una *demostración rigurosa*. Los matemáticos intuicionistas rechazan de plano las demostraciones tradicionales del análisis, pues se basan en el concepto de conjunto transfinito. En cuanto a la lógica, es lugar común que existe una miríada de sistemas lógicos diferentes, algunos incompatibles entre sí. Sin embargo, cuando se investiga a fondo la estructura de estos sistemas, se descubren múltiples hilos de unidad que permiten superar el escepticismo de algunos filósofos que predican la imposibilidad de alcanzar conocimientos lógicamente fundados. Todos los argumentos de los escépticos pueden reducirse sólo a dos: la diafonía y el *regressus ad infinitum*. Ambos argumentos pueden superarse mostrando el tipo de metateoría que utilizan los escépticos. Pero esto es harina de otro costal.

Por eso Kant propone la única salida posible: fundamentar la ética de manera formal. Pero en este intento también fracasa porque no puede resolver la contraposición entre el carácter necesario de la relación causal y la libertad del sujeto moral. Ahora las cosas han cambiado porque, debido a la evolución de la física, ha desaparecido la contraposición señalada. Ahora puede hacerse, en principio, la fundamentación formal. Pero esta fundamentación no puede hacerse sino partiendo de proposiciones (o de prescripciones) formales. Mas si se parte de premisas formales, entonces las conclusiones no pueden ser sino otras proposiciones (o prescripciones) formales. Y, así, caemos en la demostración hipotético deductiva. Porque las proposiciones (o prescripciones) formales pueden adquirir significado material, de manera que si las premisas tienen significado ético, las conclusiones también lo tendrán. Pero, como hemos visto, en este caso la fundamentación racional es imposible, porque nos habremos situado en el ámbito de la ética material. Y cuando se enuncia un principio ético, en este ámbito, es siempre posible encontrar contraejemplos que lo invalidan. No hay, pues, salida. Fundamentar racionalmente la ética de manera absoluta, es decir, mediante enunciados de validez universal y necesaria, es imposible. Y si no podemos hacer esta fundamentación tampoco podemos fundamentar racionalmente que debemos ser racionales, porque si se logra esta fundamentación, entonces se abre la posibilidad de lograr una fundamentación racional de la ética, pues cuando se tiene el deber de ser racional, este deber abarca todas las actividades humanas, desde las intelectuales hasta las prácticas. No es posible tener la obligación moral de ser racional en relación con el conocimiento y no tenerla en relación con la acción. Se habría llegado, así, a una conclusión como la siguiente: la moral exige que seas racional cuando persigas el conocimiento, pero con relación a la acción todo vale. Tendríamos el deber de aplicar el principio de identidad o el de no contradicción, con relación al conocimiento, pero no tendríamos la obligación de aplicarlo para saber qué principios de comportamiento debemos seguir.

Si queremos pensar filosóficamente, de manera auténtica, tenemos que reconocer nuestras limitaciones. Y una de ellas, seguramente la que más nos agobia, es que *no podemos demostrar racionalmente que debemos ser racionales.* El punto de partida no puede ser, por eso, sino uno sólo: *la decisión de ser racional.*[15] Los escépticos responderán que el concepto de razón es demasiado

[15] Pero, ¿por qué queremos ser racionales? Creo que la respuesta es la misma que se puede dar a la pregunta: ¿por qué queremos creer en Dios? En ambos casos se trata de una *rebeldía ante el destino*. La *raíz* es la misma, pero la manera como vivimos nuestra rebeldía es opuesta. Para la religión (por lo menos la cristiana) la solución es transmundanal. Para la

vago para saber lo que significa ser racional. Pero el concepto de razón presenta dos aspectos: de un lado tiene un *núcleo de nitidez* y, del otro, un *margen de borrosidad*. En el núcleo de nitidez se encuentran una serie de rasgos distintivos sobre los cuales es imposible no estar de acuerdo; en el margen de borrosidad se encuentran rasgos que sólo pueden captarse vagamente y sobre los cuales puede haber polémicas sin fin (y, de hecho, las ha habido desde la filosofía griega hasta nuestros días).

En el núcleo de nitidez se hallan, entre otros, los siguientes rasgos: la validez universal de los principios lógicos, la necesidad de las demostraciones lógicas y la evidencia de ciertos conceptos matemáticos. Así, nadie puede negar que el principio de no contradicción es universalmente válido,[16] ni tampo-

filosofía y la ciencia (que no es sino la filosofía que ha encontrado un camino transitable con bastante, aunque no absoluta, seguridad) la solución es de este mundo. Pero ambas soluciones contrapuestas persiguen lo mismo: la *vida perdurable*. La creencia en la vida más allá de la muerte es, para el cristiano, cuestión de fe. Para el racionalista es cuestión de lograr el total manejo del código genético.

[16] Los escépticos sostienen que el principio de no contradicción no puede aplicarse de manera universal con relación al mundo real. En este mundo todo está en movimiento y el presente no es sino una línea *L* entre el pasado y el futuro. Conforme, viniendo del pasado, nos vamos acercando a *L*, el principio de no contradicción se va desdibujando hasta que, en el momento en que cruzamos *L*, lo que cruza es a la vez pasado y futuro, o sea, pasado y no pasado, y futuro y no futuro. Este argumento es uno de los favoritos de los lógicos dialécticos. Los eleatas lo esgrimían para demostrar que no existía el movimiento. Por mor de la discusión, aceptemos que el argumento sea correcto. Si así fuera, la única consecuencia en relación con el principio de no contradicción sería que se trata de un principio dudoso con relación al mundo real. Pero en el reino de los objetos ideales, como los matemáticos, por ejemplo, con relación al conjunto *N* de los números naturales, es absolutamente válido. Es cierto que, hoy en día, se manejan lógicas en las que no puede derivarse el principio de no contradicción. Pero esto sólo sucede si se reduce el concepto de número natural al concepto de conjunto, lo que no deja de ser artificioso. Cuando se toma a *N* como un universo originario, el principio de no contradicción adquiere la plenitud de su valor. Lo mismo puede decirse con relación a las lógicas en las que no está incluido el principio del tercio excluido, o el principio de identidad.

Por otra parte, el ataque eleato-escéptico al principio de no contradicción no puede mantenerse, pues si un objeto cualquiera *A* está en el tiempo, el principio conserva toda su validez. En efecto, supongamos que *A* tiene la propiedad *P* en el tiempo *t*. En este caso el principio es absoluto pues en *t* es imposible que *A* tenga *P* y no la tenga. Se dirá que no podemos saber esto, porque *t* no es sino un punto sin dimensión en la sucesión del tiempo físico. Pero, sea como sea, para que *A* esté en el tiempo *t1*, ha tenido que pasar por *t*, y cuando esté en el tiempo *t2*, ha tenido que estar en *t* y así sucesivamente. Y en cada uno de estos "puntos temporales" es imposible que *A* tenga y no tenga *P*. Se dirá que es imposible medir el tiempo de manera exacta, de manera que nunca puede saberse si *A* tiene la propiedad *P* o no la tiene. Pero el hecho es que cuando un ingeniero hace los cálculos necesarios para construir, por ejemplo, un puente, si dispone que se utilice determinado

co que la inferencia lógica es necesaria y que, *a fortiori*, también lo es la inferencia matemática pues, para hacer ésta, es necesario utilizar la lógica.[17] Asimismo, en la teoría de las relaciones se encuentran propiedades evidentes. Por ejemplo, si $x < y$, necesariamente, $y > x$, si $x = y$, necesariamente, $y = x$, si a es padre de b, necesariamente, b es hijo de a, etcétera.

Pero ni siquiera es menester utilizar este tipo de evidencias para fundamentar racionalmente la ética.[18] Porque en el núcleo de nitidez del concepto de razón se encuentran dos rasgos distintivos que permiten hacer la fundamentación buscada: la *simetría* y la *no arbitrariedad. La simetría es condición suficiente de moralidad, y la no arbitrariedad es condición necesaria.* Estos rasgos son tan evidentes que se encuentran en el lenguaje común. Así, en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, leemos lo siguiente: "*Arbitrariedad. Acto o proceder contrario a la justicia, la razón o las leyes*".

Vemos que el término "arbitrariedad" remite directamente a los conceptos de justicia, de norma (ética o jurídica) y de razón. Esto significa que un proceder arbitrario no puede ser ético. Y este sentido se refleja de manera transparente en el mundo del derecho. El artículo 11 del Título Preliminar del Código Civil que está vigente en Perú, dice: "*La ley no ampara el abuso del derecho*". Y en la jurisprudencia argentina se admite el *recurso contra la acción arbitraria*.

En el lenguaje conversacional se utiliza con mucha frecuencia. Supongamos que *A* trabaja en un ministerio y que goza de la confianza del ministro. Pero el ministro renuncia y nombran a un nuevo ministro *M*. *A* se inquieta y pregunta a su amigo *B*, que lo ha tratado bastante, cómo es la personalidad de *M*. Y *B* le responde: no te preocupes, *M* es una buena persona, sus decisiones son siempre racionales, es incapaz de cometer *arbitrariedades*.

material *M* para que el puente adquiera la solidez necesaria, no puede decir lo contrario, pues es imposible que se use y no se use *M* para hacer el puente. Si no se usa *M*, el puente puede caerse en cualquier momento.

[17] El argumento de que hay muchos tipos de lógica no tiene nada que ver con la necesidad de la inferencia deductiva. Sea cual sea la lógica que se utilice, la relación entre las premisas y la conclusión es de carácter necesario. En cuanto a la inferencia probabilística, se trata de una formalización de la inducción y no de la deducción. Mas, para desarrollar este tipo de inferencia, hay que utilizar el cálculo de probabilidades, y para derivar los teoremas de dicho cálculo hay que utilizar la deducción lógica, es decir, que el paso de las premisas a la conclusión es necesario.

[18] Por comodidad estamos utilizando los términos "moral" y "ética" como si fueran sinónimos. En realidad, como muestra Salmerón en el texto "La ética y el lenguaje de la moralidad" (en la *Antología*), en el lenguaje filosófico se utilizan de manera diferente. Pero mientras, debido al tipo de desarrollo que estemos haciendo, no sea necesario diferenciarlos, los seguiremos utilizando como sinónimos.

Puede decirse, por eso, que la *no arbitrariedad* es *condición necesaria* del concepto de conducta racional y, en consecuencia, del comportamiento ético o, lo que es lo mismo, justo (tanto en la moral como en el derecho). Es decir, si una norma es arbitraria, entonces no puede ser racional ni justa. Pero puede haber una serie de normas o de conductas que no tengan nada que ver con la arbitrariedad y que no son injustas. Por ejemplo, en el ámbito militar, es obligatorio saludar al superior de manera determinada. En el estatuto de un club hay una disposición que obliga a sus miembros a llevar una insignia determinada en la solapa.

Asimismo, la *simetría* es *condición suficiente* de racionalidad y, en consecuencia, de moralidad y de justicia. En la vida jurídica y política se encuentran múltiples casos que confirman esta tesis. Así, todas las constituciones de los regímenes democráticos contienen una norma según la cual todo ciudadano tiene derecho a elegir y a ser elegido. Supongamos que *A*, de acuerdo con lo que dispone el código civil, tiene el derecho de exigir a *B* que asuma determinada conducta. Entonces, *B* tiene derecho de exigir a *A* que, en las mismas circunstancias, se comporte de la misma manera que *A* le exigía. Supongamos que *A* ha prestado a *B* una cantidad *D* de dinero mediante un contrato que estipula la devolución de *D* a plazo fijo. Si cumplido el plazo *B* no devuelve *D* a *A*, éste tiene derecho de acudir al juez para que *B* devuelva *D* bajo amenaza de un castigo que se cumplirá en caso de que *B* insista en su negativa. Recíprocamente, si debido a circunstancias inesperadas, *A* necesita dinero y pide a *B* que le preste una cantidad *D*' de dinero (que puede ser mayor, igual o menor que *D*), estipulando, mediante un contrato, devolución a plazo fijo, *B* tendrá el mismo derecho que tenía *A* para exigir a éste que devuelva *D*' en el plazo estipulado. Vemos, en este ejemplo, que basta que una norma ética o jurídica sea simétrica para que sea justa o, lo que es lo mismo, racional. Pero puede haber normas que no son simétricas y que son justas. Por ejemplo la obligación que tienen los padres de velar por la salud y la educación de sus hijos.[19]

[19] Puede pensarse que la simetría no puede ser total porque entre los tiempos *t* y *t1* hay una diferencia ineliminable. Pero esta objeción es inválida porque, entre *t* y *t1*, las situaciones de *A* y de *B* siempre tienen algo en común, pues, si no lo tuvieran, ni siquiera podría decirse que han cambiado. Jurídicamente, la comunidad de rasgos consiste en la identificación de los casos en que una norma puede aplicarse. Este punto está tratado, en detalle, en "Ensayo de una fundamentación racional de la ética" y en "Ratio Interpretandi". El primero, escrito en 1995, está en trance de ser publicado. El segundo forma parte del curso de Filosofía del derecho que el autor dicta en la Universidad de Lima, y está editado como copias para los estudiantes.

Ahora bien, hemos visto que Fernando Salmerón es un filósofo racionalista (en el sentido señalado) y que, como el que escribe estas líneas, se ha planteado los mismos problemas con relación a la fundamentación racional de la ética y al sentido del término "razón". Pero, entonces, debe haber llegado a las mismas conclusiones a las que yo mismo he llegado. La razón de esta coincidencia es simple. Salmerón rechaza la utilización de las concepciones del mundo como sistemas que pretenden haber llegado a resultados precisos y racionalmente aceptables. No las rechaza por completo, desde el punto de vista de la educación, pues para que la educación sea eficaz debe enmarcarse dentro de un sistema de valores que sea aceptado por la comunidad, pero, siempre y cuando, no sean valores fundados en motivos irracionales que atenten contra la libertad y la tolerancia, sin las cuales ninguna educación puede ser aceptable.[20] Pero este rechazo significa que Salmerón, simple y llanamente, rechaza las fundamentaciones de la ética basadas en axiologías materiales. Y si rechaza este tipo de fundamentación pero persigue una fundamentación racional de la ética, no le queda sino una salida: la fundamentación formal. Mas esta fundamentación, como tengo la esperanza de haber mostrado, no requiere sino cumplir con dos requisitos: fundamentar la ética mediante el principio de no arbitrariedad y mediante el principio de simetría. En consecuencia, Salmerón tiene, también, que haberlos empleado.

Pero, como he dicho al principio de la presente exposición, la lectura de los textos de Salmerón es fácil pero también es difícil. Y, a veces, muy difícil. Porque Salmerón es un pensador sumamente preciso y nunca emplea una palabra en vano. Para él no hay adjetivos supernumerarios. Por eso, para en-

Una objeción que puede hacerse en contra del camino que he seguido, es que el concepto de arbitrariedad y, en consecuencia, el de no arbitrariedad, tienen un margen de borrosidad muy grande. En efecto hay innumerables tipos de comportamientos en relación con los cuales es imposible saber si son o no arbitrarios. La respuesta es que el concepto de arbitrariedad tiene un núcleo de nitidez muy claro. Por ejemplo, es indiscutible que el comportamiento de un tirano es arbitrario y que la esencia de la división de poderes, propuesta por Locke y asumida por los enciclopedistas y los revolucionarios norteamericanos, tiene como finalidad evitar la arbitrariedad de los gobernantes. Se pueden dar muchos ejemplos en que la arbitrariedad es patente; mas, para ello, tendríamos que alargar demasiado el presente texto. En cambio, cuando se trata de la simetría, el margen de borrosidad, aunque existe, es mucho menor. Ello se debe a que se trata, esencialmente, de un concepto matemático, y que puede expresarse, desde el punto de vista formal, mediante expresiones muy simples como, por ejemplo, $F(x, y) \supset F(y, x)$. Formalizar el concepto de acción arbitraria es, como puede verse con facilidad, mucho más difícil. Empero, utilizando la teoría de las relaciones, fundada en la teoría de los conjuntos, puede avanzarse un buen trecho en el intento de formalización.

[20] Sobre este punto, ver "Filosofía, ciencia y sociedad" y "Al tomar posesión como rector general de la Universidad Autónoma Metropolitana" (en la *Antología*).

contrar la palabra o el concepto buscados, hay que leerlo con extremo cuidado. Antes de haber comenzado a escribir el presente texto había leído una buena parte de los *Ensayos filosóficos* y de *Enseñanza y filosofía*. Había disfrutado mucho al leerlos porque abordaba temas que me interesaban sobremanera, y lo hacía con rigor intachable. Pero ahora me decidí a leer todos los textos contenidos en dichos libros, y los he tenido que leer con lupa. En "Análisis filosófico y educación", capítulo II de *Enseñanza y filosofía*, dice:

> La cuestión de la universalidad de la educación debe entenderse, como propone Hare para los juicios morales, como una tesis *lógica*. Es decir, una afirmación sobre el significado de los términos y los enunciados. Quien expresa con toda seriedad un juicio de esta naturaleza ante una conducta determinada o ante una situación de aprendizaje, *se compromete a sostener el mismo juicio cada vez que se presenta otra conducta o situación semejantes*. Una afirmación sobre fines o una prescripción sobre métodos educativos, *encomian y prescriben para cualquier educador que se encuentre en una situación similar a la que ellas aluden*. Y suponer lo contrario, cuando la situación es similar en los aspectos pertinentes, sería una grave *inconsistencia lógica*.

Ahora bien, esta fuerza lógica de los enunciados evaluativos tiene sus razones. La pretensión de universalidad es precisamente la pretensión de poder ofrecer razones –y es por ella que *consideramos racional al lenguaje de la educación*".[21] Raymundo Morado, en una excelente ponencia, presentada en el Simposio Internacional en Homenaje a Fernando Salmerón, cita este mismo pasaje, tomándolo como punto de partida para abordar, entre otros, de manera formalizada, el tema de las inconsistencias y las paradojas que pueden presentarse en el análisis ético.[22]

Ahora bien, si el lector ha seguido las disquisiciones que preceden a la cita de Salmerón, y ha leído las notas marginales aclaratorias, se dará cuenta de que lo que dice nuestro homenajeado sobre la simetría es exactamente lo mismo que he expuesto sobre ella. Si la conducta de un maestro, en una situación determinada, es racional, entonces, la conducta de otro maestro, en situación semejante, debe ser la misma. Esta exigencia se deriva del significado de los términos y de los enunciados. Y es evidente que si se analiza el significado del término "razón", se llega a la conclusión de que la simetría es una condición suficiente de moralidad. El razonamiento de Salmerón es sobre la

[21] "El análisis filosófico y la educación", en *Enseñanza y filosofía*, pp. 36-37. Somos nosotros los que ponemos en cursivas.

[22] "Racionalidad y educación moral", trabajo presentado en *Filosofía y educación: Simposio Internacional en Homenaje a Fernando Salmerón*. México, UNAM, 1995.

racionalidad de la ética y de la educación. Y en este punto sigue la coincidencia, pues *la derivación de las consecuencias del principio de simetría es lógica*. Por lo que deben aplicarse de *manera universal*. La simetría es un ideal racional, al que se deben someter todas las actividades humanas que tienen consecuencias para la sociedad considerada como un todo. Por eso Salmerón no concibe que pueda haber una educación que no persiga fines éticos. Y que para valorar las aplicaciones de la técnica, debe tenerse en cuenta el peso moral de sus consecuencias sociales.[23] Esta tarea es fundamental en el nivel universitario, la universidad debe enfocar críticamente las consecuencias sociales y políticas de toda actividad humana, sin excluir las realizaciones de la comunidad científica.[24]

4.2 *No arbitrariedad*

Como hemos dicho, de acuerdo con su posición racionalista, Salmerón tiene que haber utilizado, como consecuencia de su actitud, el *principio de no arbitrariedad*. Y, en efecto, así ha sido. En el texto, ya mencionado, "Moralidad y racionalidad", en el que comenta las tesis de Black, Popper y Habermas sobre la relación entre la moralidad y la racionalidad, muestra cómo los intentos de estos pensadores conducen a una circularidad inevitable. Y al final dice: De uno u otro modo, parece que no sería difícil, a partir de los tres autores estudiados, llegar a un acuerdo acerca de que la ciencia no se enfrenta con hechos brutos; *también acerca de que la filosofía moral debiera eliminar la arbitrariedad, no la decisión*".[25]

Puede pensarse que este párrafo sólo expresa una nota común entre los textos de los tres filósofos mencionados. Toda interpretación es difícil. Y cuando se trata de algunos textos de Salmerón es, a veces, muy difícil. Ya lo hemos dicho, la claridad con que él escribe es un ejemplo extraordinario de estilo filosófico. Pero la dificultad reside en que, por debajo de esta claridad hay, a veces, niveles profundos. El párrafo que hemos citado es, precisamente, un texto de dos niveles. Es posible que la interpretación que estamos haciendo sea forzada, y que la haya hecho para llevar el agua a mi molino. Sin embargo, creo que estoy en lo cierto. Lo que sucede es que Salmerón es un filósofo no enfático. Esta ausencia de énfasis no significa que no sea afirmativo. Lo es, sobre todo en relación con ciertos temas, como en la crítica de las concepciones del mundo que pretenden explicarlo todo, e imponer pautas al conocimiento científico, o en su rechazo de la filosofía dogmática. Una de

[23] *Antología*, p. 119.
[24] *Ibid.*, p. 120.
[25] *Ibid.*, p. 174.

las razones de la ausencia de énfasis en sus escritos es que nuestro autor busca la precisión conceptual a fondo y de manera constante. Por eso su pensamiento parece, a veces, dubitativo. Algunos de sus textos dan la sensación de que se hiciera autoobjeciones antes de escribir cada palabra. Creo que el párrafo citado es un ejemplo de la marcha cuidadosa y sutil de su pluma.

Pero nuestra interpretación puede reforzarse de manera convincente, citando otros textos en los que dice que entre los principios morales que deben ser inculcados mediante la educación, están la libertad, la imparcialidad, la democracia, la justicia y la tolerancia.[26] Y estas cualidades se derivan, lógicamente,[27] del *principio de no arbitrariedad*. Si un sistema político es arbitrario, quienes viven en él no son libres pues tienen que cumplir con los mandatos del gobierno que, por lo general, está en manos de algún dictador o de una cúpula partidaria. La democracia es el único sistema político concebido para evitar la arbitrariedad en la vida política. Un hombre justo no puede ser arbitrario. Y tampoco puede ser intolerante. El intolerante se distingue porque considera que todas las opiniones de los demás, que no coinciden con la suya, son falsas. En cuanto a la imparcialidad, el término "imparcial" es casi sinónimo del término (compuesto) "no arbitrario". Una persona que es parcial para juzgar una acción humana deja de verla tal como es, y la ignora o la desfigura. La imparcialidad es la mayor virtud que puede tener un juez. Cuando se parcializa y da la razón a quien no la tiene, procede arbitrariamente. Asimismo, cuando un juez no es arbitrario, no puede parcializarse. Vemos, pues, que Salmerón se opone a la arbitrariedad frontalmente. Por eso nos hemos atrevido a interpretar el texto citado como una afirmación del principio de no arbitrariedad.

5. La lucha por la existencia de la filosofía

Salmerón fue discípulo de Gaos. Gaos era un hombre de muy fuerte personalidad. Y era, además, un gran maestro. Por esta razón la influencia que ejercía sobre sus discípulos era enorme. Quien había estudiado con él quedaba marcado para toda la vida. Tuve la suerte de conocerlo y de haber asistido a algunas de sus clases. En 1951, asistí a un congreso organizado por la UNAM para festejar el cuarto centenario de la fundación de la Universidad mexica-

[26] En "Enseñanza y moral-La importancia de la literatura", cap. IV de *Enseñanza y filosofía*, pp. 104-105.

[27] La manera como se hace esta deducción es, en ciertos casos, complicada. No podemos entrar en mayores detalles sobre este punto, pues se alargaría demasiado la exposicion.

na. Aproveché la ocasión y asistí a dos de sus clases. Era el profesor que habría querido tener todo estudiante de filosofía. Información fabulosa, palabras exactas, capacidad para explicar los temas más abstrusos. Las clases que escuché fueron en un seminario sobre la Fenomenología del espíritu. Yo ya le había hincado el diente al famoso libro de Hegel y, hasta ese momento, me parecía el libro más difícil de todos los que había leído. Confieso que terminé de leerlo de puro macho. Pero lo que escuché de Gaos me aclaró algunos conceptos claves para comprender el tremendo libro. A mi regreso volví a leerlo y, aunque siempre me pareció difícil, comencé a entenderlo y a agarrarle el gusto.

Es, pues, fácil entender que quienes fueron sus discípulos hayan recibido su influencia de manera muy profunda. Entre ellos estuvo Fernando Salmerón. Y creo que su trayectoria filosófica es un notable resultado de la influencia del maestro. Porque Gaos, a pesar de ser filósofo de la cabeza a los pies, *no creía en la filosofía*. Para él, *la filosofía era una aventura personal*. En cambio, el joven Salmerón *sí creía en la filosofía* y, por eso, quería ser filósofo. Pero ¿cómo hacer? Porque si la filosofía se reducía a la exposición de las experiencias personales de quienes filosofaban, entonces, no valía la pena dedicarse a ella.

Claro que al hablar sobre la concepción filosófica de Gaos, sólo hemos subrayado su rasgo principal. Porque Gaos no era un escéptico total. No creía, como, por ejemplo, hoy día Feyerabend, que no había diferencia entre un físico nuclear y un chamán. Al contrario, estaba convencido de que la ciencia, aunque variable en la historia, tenía la capacidad de captar ciertos aspectos de la realidad y era capaz de organizar con rigor ciertos aspectos de la experiencia humana. Después que lo conocí tuve ocasión de volverlo a ver varias veces. Pero nuestras conversaciones no fueron muy largas, salvo la última. Saliendo de El Colegio de México, en el que tenía lugar un coloquio de filosofía, la dirección que él debía seguir coincidía con la mía. Caminamos varias cuadras juntos. Lo que me dijo me sorprendió, pues, hasta ese momento, yo creía que Gaos no se interesaba por la filosofía científica. Me habló sobre el informe que había presentado a la Facultad de Humanidades de la UNAM sobre la mejor manera de organizar el Programa de Filosofía. Este programa debía estar a la *altura de los tiempos* (frase orteguiana que Gaos utilizó con toda intención) y, por eso, debía de incluir cursos de lógica matemática, de epistemología de la física, de cosmología y de biología, para que los estudiantes pudieran comprender los problemas de carácter filosófico que había suscitado el espectacular avance de la ciencia contemporánea. Y algo que me sorprendió más aún: había leído mi libro de lógica matemática que había publicado pocos años antes y me dijo que siguiera por ese camino, que estaba en la buena vía. En aquella época, el nombre "filosofía analítica" aún no

era moneda corriente en los cursos y en las tertulias filosóficas de América Latina. Pero lo que me estaba diciendo Gaos, ahora que lo pienso, cuarenta y cinco años más tarde, era que la senda que debía seguir nuestra filosofía, era nada menos que la de la filosofía analítica. Esta posición de Gaos está magistralmente expuesta en un trabajo de Salmerón sobre la filosofía de su maestro. Y no creo exagerar si digo que, en aquella época, el único de sus discípulos que captó este aspecto notable de la filosofía de Gaos, fue Salmerón.

Pero Salmerón tenía una vocación por el conocimiento que, como sucede cuando lo que se busca está en las mayores honduras, desemboca siempre en la filosofía. Y en un momento decisivo de su vida decide dedicarse a la filosofía porque sólo en ella se pueden encontrar los últimos fundamentos del saber. Por eso, no podía de ninguna manera quedarse donde se quedó Gaos. Para él, si la filosofía no era sino una aventura personal, entonces, desde el punto de vista estrictamente cognoscitivo, no servía para nada. Claro que podía servir para otras cosas y que, especialmente en cuestiones de educación, podía ser muy útil para inculcar a los educandos ideas nobles y generosas cuya aplicación habría de redundar en provecho de la colectividad.

Por eso Salmerón, a los pocos años después de escuchar las lecciones de su maestro, siguió por la única dirección que podía seguirse si se quería ser filósofo: el *análisis*. Y por eso distingue dos clases de filosofía: la filosofía de las concepciones del mundo que, en último término, es aventura personal y que, con no poca frecuencia, conduce a resultados irracionales; y la filosofía que, por ser *auténticamente racional*, puede ser corroborada por los hechos, pues presenta aspectos científicos. O sea, *una filosofía que no pueda reducirse a una aventura personal*. El homenaje que hoy recibe Fernando Salmerón, en la que participan filósofos analíticos representativos de España y de América Latina, es plena prueba de que a través de una vida de trabajo y de meditación ha cumplido el compromiso que todo filósofo de la generación técnica, es decir, de nuestra generación, se impuso a sí mismo: hacer filosofía auténtica.

EL FILÓSOFO PERSEGUIDO
Y LA ALEGACIÓN DE MILAGROS

EZEQUIEL DE OLASO
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Me siento muy feliz de participar en este homenaje a nuestro querido amigo Fernando Salmerón. Desde los comienzos de su vida académica Fernando consagró estudios importantes al pensamiento español contemporáneo. Su libro *Las mocedades de Ortega y Gasset* y su monumental edición de las obras de José Gaos son testimonios elocuentes de esa devoción. Algo que comparten el Ortega joven y el Gaos maduro es el pensamiento liberal en política y el sentido misional de la empresa modernizadora por medio de la cultura en los países de nuestra área lingüística.

Comparto de corazón este cuidado por reconocer y preservar nuestra deuda, poca o mucha, con España. Alfonso Reyes dijo bien que "la inquina contra la tradición española es una manera de servidumbre, una confesión de inseguridad o liberación no consumada".[1]

Así como sus predecesores españoles estuvieron atentos a las nuevas concepciones filosóficas, Fernando tuvo el tino de ser fiel a aquella inspiración y por ello fue mucho más que un exegeta de esas obras. Por ejemplo, su apertura al análisis filosófico, el arte con que lo aclimató en nuestras tierras proponiéndolo como una *lingua franca* razonable, como una prenda de unión, constituyen una muestra palpable de su libertad intelectual y de su vocación de servicio a una causa común. Esos valores, apropiados en la fragua del duro empeño práctico, han forjado la recia personalidad de Fernando. Y los frutos son obras de largo aliento: el Instituto de Investigaciones Filosóficas, las revistas *Diánoia* y *Crítica*, y recientemente la compartida aventura de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*.

Permítanme una mención casi personal. Fernando prestó generosamente su apoyo a una publicación del Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires que podía haber sido sólo una golondrina en el verano de 1975. Merced al apoyo que desde un comienzo le brindaron los colegas de este medio continente, es hoy, veinte años después, nuestra *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

[1] A. Reyes, "La emancipación literaria", en *Las Burlas Veras. Primer Ciento*, en *Obras completas*. México, FCE, 1989, t. XX, p. 567.

Estoy hablando sobre todo de instituciones porque creo que un lado sacrificado y admirable de la personalidad de Fernando es su entrega a estas tareas fundacionales poco lucidas pero gracias a las cuales se erigen paredes y se tienden techados que han de amparar a las nuevas generaciones. Los que hemos crecido casi a la intemperie sabemos cuánto mérito tiene, sobre todo en Latinoamérica, esa misión oculta y tenaz de Fernando.

Para este homenaje he elegido unas páginas que celebran al llamado "padre de la ilustración española", el sacerdote Benito Jerónimo Feijoo, remoto antecesor de Ortega, de Gaos y también de Fernando y de nosotros. Desde su nacimiento en 1676 su vida pública se frustró hasta 1726 en que abandona su cátedra de teología y comienza a escribir como difusor de las ideas modernas. En esa tarea lo sorprende la muerte, casi nonagenario, en 1764. Junto con las obras de Quevedo y Cervantes las suyas fueron las más difundidas en España en el siglo XVIII. Latinoamérica lo lee "desde Puebla de los Ángeles hasta Buenos Aires", como reconoce algo contrariado un historiador no muy adicto a sus ideas. Feijoo es sospechado de newtonianismo por la Inquisición y corre un riesgo tan cierto que el propio Fernando IV promulga una real orden para que no se lo moleste.

Ser ilustrado es dar por supuesto que todas las opiniones son en principio revisables. Feijoo sostuvo su decisión de no renunciar a su proyecto reformista y a la vez de no exponerse excesivamente a la peligrosa curiosidad inquisitorial. Consecuentemente escribe de un modo cifrado, especialmente en los comienzos de su carrera y en el tema de los milagros.

Esto erige dos dificultades. Una se refiere a la *comunicación*: la tarea reformista entraña alcanzar una audiencia nueva y más vasta, pero el medio que Feijoo se ve forzado a emplear a veces, justo en los temas más peligrosos, corre el riego de ser indescifrable. La otra se refiere a la *moralidad*: Feijoo quiere promover una sociedad moralmente mejor, pero su estilo de acción no excluye a veces la simulación, el engaño.

He aquí una guía de mi ensayo. Primero daré una caracterización de "milagro" y contaré brevemente cómo evolucionó la actitud de los filósofos modernos ante las alegaciones de milagros. Después mostraré la actitud de Feijoo ante los milagros en el marco de la época ilustrada. Finalmente trazo un paralelo entre Feijoo y Hume a la luz de la reacción de ambos ante sendos relatos históricos sobre milagros en la Roma imperial.

I. Primera aproximación al tema

Algunos textos de santo Tomás han permitido destilar esta caracterización de milagro: es un hecho producido por una intervención especial de Dios en el

mundo, con un fin religioso, fuera del orden habitual en que se manifiesta la actividad de toda la naturaleza creada. En cambio, san Agustín sostuvo que para considerar que un hecho es milagroso no es necesario que sea producido por Dios.[2] Feijoo nunca ofrece una definición de milagro pero de sus reflexiones cabe inferir que su versión es restrictiva, como la tomista.

Hacia 1725, por lo tanto cuando Feijoo inicia su carrera de escritor, se ha abierto un gran debate en Gran Bretaña respecto de los milagros y han sido especialmente los creyentes quienes lo han provocado.[3] Feijoo estaba al tanto de muchas novedades británicas pero su interés respondía a preocupaciones menos anecdóticas.

Por lo pronto no parece irrelevante destacar que el cristianismo estuvo asediado por dos tipos de corrupción de los sacerdotes, la simonía y el desorden sexual. La primera es la comercialización de lo sagrado. Una parte importante de la simonía consistía en la fingida, y lucrativa, alegación de milagros. La reforma protestante basó parte de sus cargos contra la Iglesia católica en el comercio de los bienes espirituales. Y fue un inglés, saint Thomas More (no nuestro querido santo Tomás Moro Simpson), entre otros muchos eclesiásticos católicos, quien reconoció que la mayoría de esos cargos eran genuinos y había que procurar una autodepuración de la Iglesia. Feijoo menciona expresamente esa opinión de More en el primero de sus escritos contra la milagrería.[4] Obviamente, una cita estratégica: es un santo católico el que censura la falsa alegación de milagros. En el mismo ensayo Feijoo destaca que "los milagros verdaderos son la más fuerte comprobación de la verdad de nuestra santa fe". Sin embargo, Feijoo nunca ofrece una nómina de los que considera milagros auténticos.

Si uno recorre los escritos principales de Feijoo contra falsas alegaciones de milagros encuentra que comienza publicando escritos relativamente crípticos, que corresponden a la serie de ocho volúmenes del *Teatro crítico universal*; en cambio, en los escritos que integran las *Cartas eruditas y curiosas* Feijoo es mucho más franco y hasta publica sus actividades como desfacedor de milagrerías en varios santuarios de España.[5] En este estudio me voy a concentrar en su primer ensayo.

[2] *Cf.* R. Swinburne, ed., "Philosophical Topics", en *Miracles.* Nueva York-Londres, Macmillan/Collier, 1989.

[3] *Cf.* R. M. Burns, *The Great Debate on Miracles. From Joseph Glanvill to David Hume.* Lewisburg, Bucknell University Press, 1981.

[4] "Milagros supuestos", en *Teatro crítico universal* III, 6.

[5] Los principales, aunque no los únicos, escritos de Feijoo sobre los milagros son: "Milagros supuestos", en *Teatro* III, 6 [1729]; "Transformaciones y transmigraciones mágicas", en *Teatro* IV, 9 [1730]; "Observaciones comunes", en *Teatro* V, 5 [1733]; "Transportación

II. El milagro es el orden

He notado que el anuncio de mi contribución suscitó cierta perplejidad. En mi descargo puedo decir que hace unos años, aquí en México, Bob Sleigh sostuvo que podría escribirse un estudio profundo acerca de la filosofía moderna bajo el título "La noción de milagro de Descartes a Hume".[6]

Yo comenzaré mi resumen con las *Méditations chrétiennes et métaphysiques* de Malebranche.[7] Dios dialoga con el filósofo cristiano y Malebranche asume la voz de ambos. El estilo de Dios es casi idéntico al de Malebranche.

Obviamente Dios admite la posibilidad de los milagros, pero con notables reservas. Por lo pronto revela haberlos empleado para impresionar los sentidos de los hombres y obligarlos así a escucharlo (II, 14). Poco después aclara que no instruye a los hombres mediante la fe o una autoridad que impresione sus sentidos (III, 3). En la medida en que los milagros caen dentro de esta categoría (y el contexto indica que así es) se sigue que Dios no pretende educar al hombre mediante milagros.

En estos pasajes se reconoce el impacto de las denuncias de Spinoza contra la imaginación y su embeleso por prodigios y maravillas. El capítulo sexto del *Tractatus Theologico-Politicus* ataca la admisión de milagros desde el punto de vista racional. Esas ideas hunden sus raíces en la crítica bíblica de su tiempo y se difunden por medio del *Dictionnaire historique et critique* de Bayle. El escrito de Malebranche es un intento de reacomodar las ideas cristianas a la nueva situación.

Los impíos aducen que el hecho de que ocurra un milagro entraña que su ocurrencia era necesaria y esto los lleva a concluir que en la creación del Universo hubo poca previsión y dudosa omnipotencia. Malebranche responde que no se debe considerar a los milagros como pruebas de la providencia y del poder de Dios (VII, 24).

mágica del obispo de Jaén", en *Cartas* I, 24; "Sobre la virtud curativa de lamparones", en *Cartas* I, 25; "Sobre la sagrada ampolla de Reims", en *Cartas* I, 26; "Sobre un fenómeno raro de huevos de insectos que parecen flores", en *Cartas* I, 30; "Sobre la continuación de milagros", en *Cartas* I, 31; "Sobre la multitud de milagros", en *Cartas* I, 43 [todas las piezas del tomo I de *Cartas* son de 1742]; "Campana y crucifijo de Lugo", en *Cartas* II, 2; "Examen de milagros", en *Cartas* II, 11; "Nuevas noticias", en *Cartas* II, 21; "Milagro de Nieva", en *Cartas* II, 28 [los textos de *Cartas* II son de 1745].

[6] R. C. Sleigh Jr., "Problemas en la metafísica de Leibniz", en *Tercer Simposio Internacional de Filosofía*. México, UNAM, 1988, p. 46, t. II.

[7] Sigo la edición de *Oeuvres complètes*, tomo X, editado por H. Gouhier y A. Robinet. París, Vrin, 1959. Cito por capítulo y parágrafo; *cf.* también H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. París, Vrin, 1948, pp. 55 y ss.

Malebranche, como tantos cristianos cartesianos, se sintió inicialmente cómodo con la versión mecanicista del mundo. Le pareció que ella ofrecía un trasfondo neutro sobre el cual se podían identificar "científicamente" las ocurrencias de milagros; por el contrario, en un mundo de imprevisibles e incesantes maravillas –la observación es de Lenoble– los milagros son inverificables. En vez de sostener una creencia en los milagros contra los resultados de la ciencia, es decir una milagrería salvaje, Malebranche pertenece a la nueva generación de cristianos que procuran serlo respetando la ciencia. Y durante unos años pareció que la ciencia ayudaba a la religión. He aquí un texto importante que marca este cambio de sensibilidad para los fenómenos milagrosos: "¡Oh mi único Señor! Hasta ahora yo había creído que los efectos milagrosos eran más dignos de vuestro Padre que los efectos ordinarios y naturales. Pero ahora comprendo que el poder y la sabiduría de Dios se hacen más visibles para quienes piensan bien en ellos, en los efectos más comunes, que en los que impresionan, conmueven y asombran por su novedad" (VII, 22).

Nótese la preferencia por el par "pensar bien / efectos más comunes" que por el par "ser conmovido / efectos extraordinarios". Ahora bien, si al Universo lo rigen leyes eternas y divinas que la razón conoce y expresa matemáticamente, admitir un hecho milagroso entraña aceptar algo así como una contradicción porque de ese modo las leyes serían a la vez inmutables y casuales, conocidas y desconocidas. Según esa hipótesis Dios instituye y viola las mismas leyes de modo que los milagros serían, como dijo Gide, "las desobediencias de Dios".[8] En rigor serían algo más extraño e intrincado, algo así como las desobediencias de Dios a sus propios mandatos. Por lo tanto, o hay que admitir que el mundo está regido por leyes inviolables, que el hombre puede conocer y que han sido instituidas por un Dios racional, o bien que no está regido por leyes, no es cognoscible y los milagros son en él posibles. Examinemos la posición intermedia que propone Malebranche.

"Milagro" es un término equívoco. Malebranche distingue entre el efecto que no depende de las leyes generales que los hombres conocen, en cuyo caso es más frecuente de lo que los hombres creen, y el efecto que no depende de ley alguna, conocida o desconocida, lo que antes llamé "milagrería salvaje", y que Malebranche considera mucho menos frecuente de lo que creen los hombres (VII, 26). Y como es infrecuente no se lo puede calificar de "milagrería". Éste es el auténtico milagro, el que es infrecuente y está más allá no sólo del conocimiento humano actual sino del conocimiento humano *posible*.

[8] *Reflexions sur quelques points de littérature et de morale*, citado por Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. París, Presses Universitaires de France, 1954, p. 16.

Malebranche no rechaza la existencia de milagros. Procede según dos argumentos: o bien no hay que admitir los milagros porque su existencia pugna con las previsiones de un Dios omnisapiente o bien porque la existencia de milagros entra en pugna con el saber humano. En este último caso procede *a posteriori*: "si existieran milagros (constantes) no conoceríamos las leyes naturales; / pero conocemos las leyes naturales; / por lo tanto, los milagros no existen".

Malebranche cree que en este caso salva su argumento rebajando la frecuencia de los milagros.

En el primer caso Malebranche procede según un razonamiento *a priori*: comienza por postular los atributos de Dios y después contrasta algunos de ellos (providencia, omnisciencia) con la existencia de milagros y encuentra que la noción de milagro es incompatible con esos atributos.

La acción de Dios es uniforme y constante (VI, 5) y tenemos que adjudicarle las vías más simples y que mejor trasuntan la índole de sus atributos. Entonces Dios no actúa según voluntades particulares. Eso "sería tan poco digno de un Ser inmutable y de una Inteligencia ilimitada que es sorprendente que los milagros sean tan comunes" (VIII, 19, 29 y 24). Malebranche dispara algunas amenazas: "es tentar a Dios pedirle un milagro cuando sin milagro podemos liberarnos de un mal". También lo es desdeñar las vías naturales y los medios humanos (VIII, 10 y 15).

Entonces lo más frecuente es que el llamado milagro sólo sea efecto de alguna ley natural ignorada y que Dios ha establecido mediante una voluntad particular (VIII, 25). Sólo en pocos casos hay una relación *directa* entre el hecho milagroso y la voluntad particular de Dios. Éste es el auténtico milagro. He aquí su caracterización, de aparente estirpe agustiniana: "Llamo milagro no sólo a todo lo que Dios hace mediante voluntades particulares sino también a todo lo que no es una consecuencia necesaria de las leyes naturales que son naturalmente conocidas y cuyos efectos son comunes" (VIII, 15).

Malebranche nos muestra el mismo fenómeno desde dos perspectivas diferentes. Desde un punto de vista absoluto el milagro es el efecto de una voluntad particular de Dios; desde el punto de vista del hombre es un evento que no es efecto necesario de leyes naturales que él conoce bien. Nótese que sólo podemos determinar si un evento es milagroso contrastándolo con lo que el hombre sabe de un modo irrefragable. El juez de los milagros —del que hablaré más adelante— seguirá siendo la autoridad eclesiástica, pero es el intelectual (eclesiástico o laico) el que primordialmente evalúa los elementos de juicio con base en los cuales se adopta la decisión. Dicho de otro modo, no existe presunción inicial de un evento milagroso, porque la presunción de milagro sólo tiene lugar cuando se sabe que el dominio en que ocurre el

evento milagroso es racional y no se encuentra una explicación racional de ese evento. A partir de las especificaciones de Malebranche sólo puede haber una admisión irrestricta del evento milagroso porque Malebranche ha postulado que el evento milagroso sólo puede ocurrir —como excepción— en un dominio irrestrictamente racional. Dado que cualquier dominio es, en principio, completamente racional, entonces Malebranche transfiere la carga de la prueba. A partir de él se ha de presumir que rigen las leyes naturales y por lo tanto que no ha tenido lugar un evento milagroso, hasta que se pruebe lo contrario. De ahora en adelante es el partidario de los milagros el que tiene que ofrecer pruebas. La pluma del recoleto oratoriano está legitimando filosóficamente un cambio drástico.

Feijoo es un minucioso lector de Malebranche y comparte muchas de sus opiniones.[9] Creo que en el fondo de lo que piensa Feijoo sobre los milagros operan, aunque no exclusivamente, éstas y parecidas ideas de Malebranche, sobre todo su aspiración a establecer una alianza entre la creencia cristiana y la ciencia nueva.

Cuando Feijoo comienza a redactar el *Teatro crítico universal* las impugnaciones de los reformados, las críticas de Spinoza y también la reacción católica, han penetrado profundamente en Francia y otras naciones europeas, no en España. Feijoo es un paradigma de la Ilustración española, pese a su notorio "europeísmo". Feijoo se preocupa básicamente por problemas españoles y desde circunstancias españolas que son los que le dictan sus estrategias de escritor.

III. Paradojas de ser ilustrado

En penetrantes ensayos que circulan muy poco, Giorgio Tonelli mostró hace años que el siglo filosófico creador en la modernidad fue el XVII, y que el XVIII, en gran medida, se limitó a completar y sobre todo a difundir las grandes creaciones del siglo anterior.[10]

El *philosophe* desestima las especulaciones y se propone actuar efectivamente en el mundo. Su propósito más vasto es modificar las creencias de las personas. Una parte, pero sólo una, de esa misión es mostrar el poder transformador de la técnica.

[9] E. de Olaso, "Spinoza et l'Espagne eclairée", en el volumen colectivo *Kant und sein Jahrundert.* Gedenkschrift für Giorgio Tonelli. Comp. de N. Hinske y C. Cesa. Fráncfort, Peter Lang, 1993, pp. 29-49.

[10] *Cf.* especialmente G. Tonelli, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento.* Nápoles, A cura di C. Cesa, 1987.

Por creencias no se entiende solamente las religiosas, aunque éstas padecerán ciertamente el remezón ilustrado. Hay creencias, por ejemplo de orden político, cuyos únicos títulos de legitimidad provienen de la autoridad de ciertas personas. Y de la autoridad de esas personas deriva un estado de cosas considerado inamovible. Se considera que esas creencias son no revisables. Los tradicionalistas las suelen llamar "principios" o "verdades fundamentales", y los ilustrados, "prejuicios". La tarea primordial del ilustrado consiste en mostrar (o en dar a entender) que en principio *todos* los prejuicios son revisables, en el sentido de que es preciso sacar a luz por qué se los sostiene. Esto no implica sostener que todos los prejuicios sean erróneos sino que es metódicamente erróneo mantenerlos fuera del libre examen. Entonces la ejecución de la empresa del ilustrado consiste en someter a examen creencias que no están abiertas a revisión racional y que a juicio del ilustrado han disfrutado de una justificación prestigiosa que deriva primordialmente del poder social y político. Es decir que la ejecución de la empresa del ilustrado entraña, generalmente de modo indirecto, la reforma profunda de una sociedad tradicionalista en otra del libre examen en la que toda creencia sea susceptible de revisión y algunas de ellas de justificación razonable. Téngase en cuenta que en el siglo XVIII español esto vale específicamente para las creencias religiosas.

Consideremos ahora las limitaciones que previsiblemente ha de enfrentar un ilustrado. Tomemos en cuenta primero *la clase de sociedad* concreta en que va a operar. Si ha de predicar en una sociedad cerradamente tradicionalista y además puede apoyarse en pocos antecedentes y en aliados débiles, la dificultad de penetración de su discurso es máxima.

En segundo lugar, hay que considerar *el tipo de prejuicios* que examina; obviamente su tarea ha de encontrar escollos menos fácilmente removibles cuanto más próximos a los poderes políticos estén los prejuicios que pretende sacar a luz. Si estas dos dificultades se dan juntas, entonces la tarea que ha de emprender el ilustrado ofrece muy escasas probabilidades de éxito.

Pero aún queda por considerar un tercer rasgo, el más importante para nosotros, esto es, *el modo* como va a actuar el ilustrado en vista de las circunstancias. Recordemos que él quiere ser eficaz, que desestima el saber que carece de efectos prácticos tangibles. Ahora bien, el ilustrado considera que las bases de una sociedad tradicionalista son inadecuadas no sólo porque no admiten la crítica que salva de errores sino principalmente porque esos "errores", ahora podemos llamarlos "injusticias", cumplen la función de justificar intereses económicos y políticos muy concretos. Por lo tanto la acción del ilustrado está impulsada por una motivación moral. El problema final es entonces el estilo de su práctica reformista.

¿Cuáles serían las condiciones objetivas óptimas en que realizaría su misión el ilustrado? Supongamos que puede predicar sin ocultamientos y lograr un impacto transformador efectivo en la sociedad. Esto suena algo contradictorio. Esas condiciones ideales equivalen a que la sociedad ya ha dejado de ser básicamente tradicionalista y que el ilustrado se limita a confirmar las nuevas certezas, algo bastante distante de la misión que convinimos en adjudicarle. Pertenece a nuestra caracterización de "ilustrado" el que siempre deba actuar en condiciones de relativa penuria, o, dicho de otro modo, que su audiencia esté, por lo menos, dividida. En el caso particular de España tiene que enfrentar poderes resueltos a neutralizarlo. En consecuencia, si el ilustrado quiere llegar al público, si quiere ser eficaz, y al mismo tiempo preservar su integridad corporal y aún su vida, tiene que afectar en algo la sinceridad de su conducta. En cambio, si quiere ofrecerse como ejemplo moral, lo más probable es que su tarea no llegue a ser eficaz por pronta desaparición o grave menoscabo del reformador. En general, el ilustrado optó por sobrevivir y ser eficaz, y para ello relativizó algunos valores como la sinceridad. Los ejemplos de cobardía lúcida de Galileo y Descartes prevalecieron por sobre el heroísmo de Giordano Bruno.

Ahora, cuando el ilustrado desea maximizar su eficacia choca con dos graves limitaciones. Por un lado no puede enviar su mensaje renovador de un modo completamente transparente porque eso lo expone a los poderes adversos. Pero en la medida en que se guarece tras la ambigüedad, su prédica puede ser menos comprensible para su público. Aquí yace el problema de la *comunicación*. Por otro lado, cuanto más engañoso o ambiguo es el mensaje tanto menor es la sinceridad del ilustrado. Pero si el propósito que lo guía es cambiar las creencias tradicionalistas de la sociedad para alcanzar una sociedad moralmente mejor y, al mismo tiempo, la necesidad de resguardar su integridad personal lo induce a comportarse de maneras engañosas y relativamente inmorales, entonces su tarea está afectada por una contradicción pragmática: el ilustrado no siempre hace lo que predica y a veces practica algo bastante parecido a lo que condena. Éste es el problema de la *moralidad* de su estilo de acción.

Si nos propusiéramos estudiar con detalle el caso representado por Feijoo, lo que aquí no podemos hacer, tendríamos que tomar en cuenta estas interrogantes y ofrecer una detallada justificación de cada una de ellas:

1. ¿En qué grado eran tradicionalistas (en el sentido antes caracterizado) los diferentes estamentos de la sociedad española de comienzos del siglo XVIII?

2. ¿Cuán básicos eran los prejuicios afectados por Feijoo?

3. ¿En qué grado cohonestaba Feijoo el imperativo de la comunicación con el de la seguridad?

4. ¿En qué medida cohonestaba Feijoo el imperativo de la moralidad con el de la seguridad?

Las tres últimas interrogantes no han recibido, que yo sepa, una respuesta elaborada. Sólo a partir del análisis de temas concretos podremos aproximarnos a una estimación suficientemente abarcadora y rica en detalles. Respecto de la primera interrogante se puede apuntar que las interpretaciones de la obra de Feijoo comenzaron por mostrarlo como un héroe solitario enfrentado a un mundo arcaico, retrógrado y extremadamente adverso. Esa valoración fue cambiando y hoy se ha atenuado definitivamente en virtud de varias consideraciones. Por una parte se ha señalado que a la par de Feijoo, y aun antes de él, otros escritores españoles levantaban parecidas banderas de modernización de España. En segundo lugar se destaca que si bien es cierto que una buena parte del clero se rebeló contra él y que, más gravemente, la Inquisición tenía ardientes deseos de hacerle unas cuantas preguntas y hasta llegó a acosarlo, el decreto real que lo puso al abrigo de esta persecución también revela que en la cima de la sociedad española había quienes simpatizaban con su empresa y hasta compartían de un modo militante su cruzada ilustrada. Finalmente se ha hecho notar que el inmediato éxito editorial de Feijoo es una prueba de que la vasta sociedad hispánica de España y América estaba preparada para recibir con simpatía y hasta con entusiasmo su mensaje.

IV. Escala terrenal de milagros

Ahora voy a presentar otro esquema, que también aspira a tener algún valor didáctico, esta vez sobre diferentes actitudes que coexistían en el siglo XVIII respecto de los milagros.

1') En el extremo de una imaginaria escala graduada, en el grado cero de la aceptación, está Spinoza. Como ya dije, el capítulo sexto del *Tractatus Theologico-Politicus* ha dejado en claro que Spinoza no acepta milagro alguno, ni siquiera los contenidos en el Antiguo Testamento. Feijoo conocía algunas ideas de Spinoza y un poco de su vida, pero no estoy seguro de que hubiera leído directamente sus obras.[11] De todos modos no debe olvidarse que la crítica de Spinoza fue un modelo parcialmente útil para muchos teólogos protestantes y que algunos aspectos de su posición pueden haber sido compartidos por católicos.

2') La posición siguiente es la de muchos teólogos protestantes que sólo admiten los milagros testimoniados en la Biblia; apunto incidentalmente que

[11] *Cf.* mi ensayo citado en la nota 9.

en su polémica con los católicos aprovechan las críticas de Erasmo a las leyendas milagreras transmitidas por la historia eclesiástica; sobre este punto volveré enseguida.

3') En una posición central caben las posiciones ortodoxas de la Iglesia católica que Feijoo comparte con matices muy peculiares. Ahora bien, Feijoo no se ocupa de determinar si un hecho absolutamente inexplicable es, en efecto, milagroso; yo creo que él deja esto en manos de la autoridad eclesiástica. Feijoo trabaja en un estadio previo pero que condiciona grandemente la decisión final que se adopte, a saber, la determinación del carácter absolutamente inexplicable, en términos naturales, de un hecho. Feijoo admite los milagros que transmite la Biblia, básicamente los obrados por Moisés, los profetas, Jesús y los apóstoles, pero también milagros posteriores y hasta de su tiempo, aunque con fortísimas restricciones, muy comunes ya en el siglo XVII. En realidad, Pascal fue uno de los últimos en utilizar metódicamente el argumento que procede a partir de los milagros. El propio Bossuet nunca habló de los milagros del Antiguo Testamento y acaso sólo un par de veces de los milagros de Cristo. Ya a fines del XVII el recurso a los milagros como *pruebas* es desusado en el resto de Europa.[12]

4') Ahora aparecen en la escala quienes se titulan católicos, y pueden ser clérigos, que creen en los milagros y hacen la vista gorda a las milagrerías; en todo caso favorecen una actitud laxa hacia ellas por razones muy mundanas que facilitan la manipulación de la credulidad popular, permitiendo reclutar adeptos o confirmar a los existentes, todo lo cual a veces no excluye el comercio ("Sobre la multitud de milagros", *Cartas* I, 43). También hay que incluir en esta categoría a intelectuales irresponsables, muchos de ellos también clérigos, que suelen autorizar y por lo tanto prestigiar socialmente relatos fabulosos. Feijoo describió con gracia el camino de la impostura: "cree el docto lo que finje el vulgo y después el vulgo cree lo que el docto escribe" ("Milagros supuestos", *Teatro* III, 6).

5') Finalmente podemos situar a aquellos completamente crédulos que admiten todo tipo de milagros sin sombra de prevención y cuyo ejemplo máximo es, para Feijoo, el vulgo español.

Tracemos ahora en este mapa las principales líneas de tensión. El propósito de Feijoo es criticar algunos representantes crédulos de 3'), pero sobre todo los incluidos en 4') y obviamente en 5'). El argumento de sus adversarios contra él es que tiende a incurrir en 2').

[12] *Cf.* el libro de Vernière ya citado, p. 165.

V. Trampas de lectura. El caso de Erasmo

Ahora quiero ofrecerles una breve reflexión que ilustre el tipo de dificultades que puede enfrentar quien lea desprevenidamente las obras de Feijoo y en particular sus ensayos sobre los milagros.

Feijoo se preocupa mucho por mostrar inequívocamente que critica a Erasmo. Por una parte lo considera una autoridad sólo en "letras humanas" ("Glorias de España", *Teatro* IV, 14, 17; "Reflexiones sobre la Historia", *Teatro* IV, 8, 3).

Feijoo comienza a hablar de él citando una opinión del teólogo Melchor Cano, según la cual "Erasmo refutó diligentísima y rectísimamente muchos prodigios fabulosos estampados en varios libros". Melchor Cano ya ha sido citado al comienzo del mismo discurso como "ilustrísimo y sapientísimo"; Cano ha declamado "fervorosamente" "contra las muchas fábulas que se hallan en varios libros de vidas de santos". Se trata, pues, de un autor que comparte la honestidad de Erasmo. Señalar esto le conviene a Feijoo porque Cano es un autorizado teólogo católico. (El propio Feijoo lo considera "el príncipe de todos los [autores o teólogos] modernos, en orden a señalar las reglas por donde debemos medir nuestra veneración a la autoridad de lo santos", "Argumentos de autoridad", *Teatro* VIII, 4, 22.)

Sin embargo hay que ir más lejos. Melchor Cano es quien más se ha destacado en la persecución de los partidarios de los erasmistas y afines como los partidarios de los "spiritualli", luteranos, iluminados, pietistas. "Melchor Cano tenía una especial repugnancia innata hacia toda forma de pietismo, por lo que se enfrentó con jesuitas y dominicos, a cuya orden él mismo pertenecía".[13] Es decir que Feijoo se acoge a la autoridad de un teólogo conocido por sus dotes de perseguidor de herejes. Con esto pareciera que ya ha hecho bastante. Pero en este punto Feijoo se aparta un poco del propio Cano: "Suscribo en cuanto a la diligencia, no en cuanto a la rectitud. Usó Erasmo de la crítica con exceso y en mala ocasión. En aquel tiempo y en aquellas regiones, donde se predicaban doctrinas nuevas, los que cavaban en la historia eclesiástica para descubrir fábulas, eran minadores ocultos contra los dogmas, porque la errada lógica del vulgo argüía de lo uno para lo otro" ("Milagros supuestos", *Teatro* III, 6).

Sin embargo, esta restricción, que parece muy grande para un intelectual cristiano, de hecho no lo es tanto en el caso de los milagros. En realidad, Feijoo está diciendo indirectamente que Erasmo no fue una autoridad en "letras divinas". Pero, hablando estrictamente, éstas sólo constan en los libros

[13] José Luis Abellán, *El erasmismo español*. Madrid, Espasa, 1982, pp. 107-108.

sagrados, los escritos bajo inspiración divina. Si esto es así entonces Feijoo está admitiendo la autoridad de Erasmo en su crítica a documentos religiosos, como la historia de la iglesia, que *no* son de inspiración divina. Pero los milagros narrados en la historia eclesiástica son el tema predilecto de denuncia de Erasmo contra la alegación de milagros. Por lo tanto podemos concluir afirmando que, pese a su ruidosa reprimenda, Feijoo reconoció implícitamente la autoridad de Erasmo en su denuncia de milagros inauténticos contados en la historia de la iglesia. Es significativo que Feijoo censure a Erasmo por la impertinencia de sus críticas, por las desaforadas consecuencias que puedan extraer de ellas los ignorantes, pero no porque sean erróneas. En modo alguno esto significa que el estilo de ataque de Feijoo sea erasmiano: Feijoo no toca los seudomilagros narrados en la historia, más bien se concentra en fábulas preferentemente contemporáneas, muy a menudo españolas, que suele impugnar desde la nueva física.

En todo caso el carácter sólo prudencial de estas reservas permite conjeturar que Feijoo está sugiriendo fuertemente que ya considera oportuna una prédica antimilagrera en la España del siglo XVIII.

VI. La tinta del calamar

Avancemos un poco más en los primeros pasos de este arte de leer a Feijoo. Reitero que únicamente examino el primero de los ensayos que dedica a nuestro tema, "Milagros supuestos" de 1729 (*Teatro* III, 6). Esta obra me interesa porque Feijoo está rompiendo el hielo y su manera de escribir engañando es más notoria.

En él, Feijoo establece explícitamente un criterio para la admisión de milagros estableciendo una analogía legal. Feijoo sostiene que cuando no se puede salir de dudas respecto del carácter milagroso de un hecho "se debe amparar la posesión".

Éstos son los cuatro términos de la analogía. Así como en la duda acerca de los títulos de propiedad sobre un bien se debe admitir *en principio* que su propietario legal es el poseedor actual (que durante un tiempo razonable no ha visto perturbada su posesión), así también en la duda acerca de los títulos de una creencia sobre milagros se debe considerar *en principio* que los creyentes actuales tienen derecho a ella si esa creencia no ha sido objetada. Nótese que este razonamiento de Feijoo tiene un carácter marcadamente pragmático. No se trata de adjudicar la verdad o la falsedad sino *la presunción* en favor de alguien que acaso no está en condiciones de ofrecer pruebas concluyentes. Ilustremos el razonamiento de otro modo. Cuando se dice que todo hombre

es inocente hasta que se pruebe lo contrario no se está *afirmando* nada sobre la inocencia de una determinada persona; en realidad se está fijando una regla de procedimiento mediante una ficción útil: debe considerarse que todo hombre es inocente hasta que se pruebe lo contrario. Pero si alguien llegara a ofrecer una prueba (en sentido amplio) de culpabilidad, ya no se presume que el primero es inocente sino que debe responder al cargo de culpabilidad que se le ha formulado y mientras no lo haga se presume que es culpable de ese cargo. Así la presunción pasa, inconstante y leve, de uno a otro rival. El vaivén en que los contendores se adjudican recíprocamente la carga de la prueba termina cuando el juez recoge todos los elementos suministrados por los incriminados y por sus representantes legales y procede a sentenciar. Y esa sentencia no establece *la verdad* de un hecho sino sólo las conclusiones que razonablemente pueden extraerse de las pruebas ofrecidas.[14]

Es saludable que Feijoo haya comenzado su reflexión asimilando la alegación de milagros a la alegación de sucesos de orden histórico cuya determinación siempre es laboriosa y su conclusión contingente. De este modo se destaca que el juicio sobre hechos milagrosos se ejecuta sobre hechos que refieren testigos y en consecuencia que ese juicio está afectado por la falibilidad de los testigos, exactamente lo mismo que el establecimiento de un hecho histórico.

Para discriminar la veracidad de los testimonios se está constituyendo lo que el siglo XVIII llamó la "crítica" (adjetivo importante en el título de la primera obra de Feijoo), una de cuyas derivaciones será el nacimiento de la ciencia de la historia. Esta nueva sensibilidad ha conducido a descubrir, en muchas más ocasiones de las que se hubiera imaginado, que las presuntas historias en realidad transmiten hechos fabulosos. Feijoo se inclina al escepticismo en filosofía y también en historia, aunque sus taxativos apotegmas siempre están modificados y aún borroneados por nebulosas restricciones. He aquí una vigorosa aserción: "Es preciso confesar que aún puestos cuantos requisitos puede pedir la crítica más austera, no podemos asegurarnos de la verdad de la historia" ("Reflexiones sobre la historia" *Teatro* IV, 8, 12; poco después de este rotundo dictamen el lector encontrará la infaltable restricción). Afirmar y atenuar es una de sus estrategias.

[14] *Cf.* mis estudios "Leibniz y el arte de disputar", en *Diálogos*, núm. 24. San Juan de Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico,1973, pp. 7-31; "Sobre la filosofía leibniziana de las controversias", en *Controvérsias científicas e filosóficas*. Comp. de F. Gil. Lisboa, Fragmentos, 1990, pp. 115-130; y "¿Cómo discutir con los escépticos. El caso de Leibniz", en *Saber y conciencia. Homenaje al profesor Otto Saame*. Comp. de J. Nicolás, Universidad de Granada, 1995, pp. 323-332.

Pero en este ensayo, "Milagros supuestos", Feijoo comienza por conceder mucho a los creyentes en milagros: en rigor está adjudicando la presunción en favor de la creencia en milagros puesto que recomienda "amparar la posesión". Enseguida lo dice explícitamente: "Siempre me alistaré de parte de la multitud cuando se funde sólo en falibles conjeturas la opinión de un particular; pero habiendo pruebas constantes contra el común asenso, degenera de racional quien no se rinda, porque contra la verdad no hay prescripción".

Es decir que en este pasaje Feijoo postula un criterio decididamente conservador, en este caso ser conservador es ser generoso, para la admisión provisional de milagros. Lo que dice es que si un hombre se apoya en razones no concluyentes para negar un milagro (admitamos que "no concluyentes" traduce razonablemente el "falibles conjeturas"), entonces él, Feijoo, "siempre" se pondrá "de parte de la multitud" que cree en el milagro. Decir esto equivale a legitimar un criterio de razonabilidad basado en última instancia en la mayoría. Así, tomados los recaudos expuestos, adjudica la presunción en favor de la mayoría.

Es claro que la presunción no es la verdad y que la adjudicación de la presunción es precaria. Pero Feijoo ha ido demasiado lejos al postular que *en principio* se les debe aceptar. Y esto aunque después establezca la caución de que si se prueba que es verdadero que los milagros en cuestión son falsos en ese caso desaparece la presunción porque "contra la verdad no hay prescripción". (No analizo que aquí Feijoo está postulando, en materia de confirmaciones empíricas, el establecimiento de "verdades", no de probabilidades.) Pero ésta ya no es una caución meramente razonable: es sencillamente reconocer los derechos de la verdad, reconocimiento sin el cual el debate sería imposible. Lo que está diciendo es que todo hecho considerado milagroso lo es mientras no se pruebe (en el sentido fuerte de "probar") que es falso que sea milagroso. Pero Feijoo pudo ser algo más exigente para admitir milagros, pudo aducir que la presentación de elementos de juicio en contra de la existencia del milagro era suficiente para ponerlo en duda. Su excesiva concesión parece estratégica.

Feijoo ha dicho, asimismo, que "contra la verdad no hay prescripción". La prescripción ocurre cuando se otorga un derecho por el transcurso de un determinado lapso legal. Si una familia detentó sin disputa un bien durante un número de años fijado por la ley, entonces se resuelve que ese bien le pertenece en derecho y esto vale contra cualquier reivindicación ulterior de ese bien. Esto es lo que *no* ocurre según Feijoo con las creencias en determinados milagros. Por dilatado que haya sido el tiempo durante el cual se creyó que un hecho era milagroso, la aparición de una prueba en contrario anula todo derecho a mantener legítimamente esa creencia. Si ser tradicionalista en es-

tos temas era resistirse a toda revisión, entonces este rasgo del pensamiento de Feijoo es claramente antitradicionalista.

En suma, lo que ha sostenido Feijoo en este párrafo es un reparto sutil entre los derechos de la tradición y de la innovación, entre la conveniencia y la verdad: los milagros creídos por la multitud deben admitirse como auténticos, aunque esa admisión siempre es revocable: toda la presunción al pueblo, pero sólo la presunción.

Ahora, el criterio de la presunción favorable a los milagros es claramente incompatible con algunos principios básicos de la crítica de Feijoo. Por ejemplo, en la página inicial del primer tomo del *Teatro,* con intención resueltamente programática, dice: "Los ignorantes, por ser muchos, no dejan de ser ignorantes. ¿Qué acierto, pues, se puede esperar de sus resoluciones? Antes es de creer que la multitud añadirá estorbos a la verdad, creciendo los sufragios al error".

Y poco después: "Yo estoy tan lejos de pensar que el mayor número deba captar el asenso, que antes pienso se debe tomar el rumbo contrario; porque la naturaleza de las cosas lleva que en el mundo ocupe mucho mayor país el error que la verdad".

La referencia entonces a que la presunción esté de parte de la multitud pugna fuertemente con las ideas más acendradas de Feijoo como éstas, que figuran en su primer discurso, "Voz del pueblo", donde se preocupa por argumentar contra la opinión de que "la multitud sea regla de la verdad" y por mostrar que la presunción está justamente en contra de la mayoría. Éste no es un pasaje aislado. Feijoo está seguro de que la destrucción de ese criterio es la primera y más importante precaución que adopta en su obra porque arguye que de ese modo le facilitará la impugnación de errores particulares. Por otra parte, y esto es aún más considerable, a lo largo de su extensa obra Feijoo permanecerá fiel a las tesis fuertes de "Voz del pueblo" y esto vale para sus reflexiones sobre la credulidad humana.[15]

¿Creyó Feijoo sinceramente que la multitud tiene a su favor la presunción de que determinados hechos son milagrosos? Si lo hubiera creído habría adoptado una actitud pasiva respecto de la admisión de milagros. En efecto, mientras se disfrute de la presunción a favor de la admisión de milagros *son los*

[15] El empleo de la terminología jurídica es habitual en Feijoo: "La regla de la creencia del vulgo es la posesión", "Tradiciones populares", en *Teatro* V, 16. Respecto de la inclinación humana a la credulidad: "lo peor es que para estas cosas [*sic* las relativas a la credulidad humana] casi todos los hombres son vulgo, sin otra distinción que la de vulgo alto y vulgo bajo": "Observaciones comunes", en *Teatro* V, 5. Esto ciertamente también vale para sus numerosas reflexiones sobre los milagros, por ejemplo: "es el vulgo patria de las quimeras": "Milagros supuestos", *Teatro* III, 6.

demás, los que los ponen en duda, quienes tienen que esforzarse por ofrecer pruebas "constantes" en contra de los milagros. Provisionalmente basta con disfrutar si no de la propiedad legítima al menos de la posesión del terreno, y la reivindicación corre por cuenta del que impugna. Pero esto es claramente incompatible con otra postulación de Feijoo, a saber, su reclamo a los católicos a que adopten una actitud crítica activa: "No esperemos a que la enemiga de los herejes descubra lo que erró la falsa piedad de algunos católicos. Seamos nosotros los delatores de la impostura antes que nuestros contrarios nos den con ella en los ojos haciendo guerra a nuestras verdades con nuestras ficciones".

En este texto tenemos, por lo menos, tres problemas. Primero, un rasgo sustantivo de la estrategia antimilagrera de Feijoo es saber ceder a lo que tiene de acertada la crítica protestante y aun anticiparse a ella; esto hoy no lo vamos a considerar. En segundo lugar este pasaje permite sospechar otra picardía de Feijoo. Habla de la "enemiga de los herejes" que puede motivar el descubrimiento de imposturas ocultas que los católicos son convocados a "delatar"; veamos un interesante detalle epistemológico: Feijoo supone que los protestantes aún ignoran esas imposturas (pueden "descubrirlas") y que los católicos las conocen (las deben "delatar"). Si esto es así: ¿cuál es la malicia mayor, la de los católicos encubridores o la de los protestantes al acecho? Por último, Feijoo considera que la crítica protestante se inspira en pasiones anticatólicas y que de esas críticas extrae consecuencias exorbitadas. Pero, como en el caso de Erasmo, en ningún momento Feijoo pone en duda la exactitud de las críticas protestantes.

Ante estas muestras de cazurrería dialéctica uno imagina el sonriente aprecio de esa prosa esquiva por parte de los amigos de las luces y la irritación que su catolicismo ostentoso y a la vez retráctil despertaba entre sus correligionarios. Por ejemplo, un católico frontal como Mayans y Síscar, lo consideró "cobarde", por no combatir "los abusos de la predicación evangélica"; mientras que Ortega, partidario de la estrategia del ocultamiento de Galileo y Descartes, ha elogiado al "bravo Padre Feijoo" por su defensa del copernicanismo.[16]

Finalmente, podría no ser incoherente sostener por un lado que en materia de milagros la multitud católica tiene creencias adecuadas y por otro lado que hay que denunciar los falsos milagros para impedir que los protestantes se aprovechen de ellos. Toda la discusión reposa, en último término, en la

[16] J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, 5, en *Obras completas*. Madrid, Revista de Occidente. 3a. ed. 1955, v, 65. Ortega calcula bien que la carta de Feijoo en defensa de Copérnico data de 1750, aunque por error consigna que las *Cartas* preceden al *Teatro*.

cantidad de milagros falsos que está considerando Feijoo. Si son muy pocos y "la malicia de los herejes" los explota hábilmente, entonces el peligro de incoherencia en las opiniones de Feijoo no es importante. Sin embargo, Feijoo no cree que dentro de la clase de los milagros los falsos sean menos que los auténticos. Varias veces lucha contra la "multitud de milagros" y hasta sostiene que si los milagros son muchos entonces no son milagros. Obviamente es un hecho que el pueblo español cree en los milagros numerosos. Por lo tanto, no es coherente aceptar el criterio popular para la admisión de milagros, esto es, sostener que el pueblo español tiene en este caso la presunción a su favor y, al mismo tiempo, rechazar la alegación de multitud de milagros, rasgo característico del vulgo español. Por lo demás se hace claro que este tema del descubrimiento de los falsos milagros requiere una actitud de búsqueda activa que es pragmáticamente incoherente con ceder la iniciativa al que cuestione la presunción a favor de los milagros populares.

No puedo dejar de señalar una regla muy estricta de la Iglesia católica según la cual alegar un falso milagro, aunque con ello todo el mundo se convirtiera a la religión católica, está mal y es pecado mortal –si a esa alegación no la excusa la ignorancia. Feijoo cita esta doctrina y la suscribe con entusiasmo (en una nota de "Milagros supuestos", *Teatro* III, 6, y en "Sobre la multitud de milagros", *Cartas* I, 43). En nuestra escala terrenal de milagros quienes podrían proceder así ocupan los grados 4 y 5, justamente aquellos que Feijoo impugna con brío.

Sin embargo el criterio conservador que ha adelantado Feijoo entraña su adhesión provisional (hasta que se pruebe lo contrario) al criterio de admisión de milagros que profesan personas que practican (o toleran) la alegación de milagros, previsiblemente para no herir la buena fe del vulgo o para ganar adeptos, o ambas cosas. Pero es incoherente suscribir la incondicional doctrina de la iglesia y al mismo tiempo compartir criterios populares cuya práctica entraña el desconocimiento de lo que ordena esa doctrina.

El resultado que hemos obtenido de nuestra primera recorrida por el tema es bastante curioso. Excepto su aislada postulación del criterio de la mayoría para la admisión de milagros, en su ensayo inicial "Milagros supuestos", encuentro que Feijoo respeta, en general, sus tesis sobre la admisión de milagros (con algunas posibles excepciones, por ejemplo la irrestricta del milagro de san Gennaro, "Examen de milagros", *Cartas* II, 11, corolario; en octubre de 1991, *Nature* publicó "falibles conjeturas de particulares" que ofrecen una posible explicación "natural" de esa licuefacción periódica). En la práctica Feijoo presenta una importante muestra de develaciones de falsos milagros. Sus denuncias entrañan que el discurso acerca de aparecidos, por ejemplo, es un discurso acerca de sombras, hasta que se demuestre lo contrario. Cuán

hondo había calado el discurso mágico en el propio Feijoo lo revela el episodio de su espanto ante un fantasma que resultó ser su propia sombra.

La pregunta que queda pendiente es, entonces, ¿por qué Feijoo introdujo una consideración burda que disuena terriblemente con lo que generalmente sostuvo y previsiblemente creía?

Parece razonable aceptar que Feijoo profesaba sinceramente un criterio muy restrictivo respecto de los milagros y que si postuló uno extremadamente laxo al comienzo del primero de sus discursos dedicado al tema, lo hizo para anticiparse a una eventual reacción negativa de los poderes religiosos de entonces. Fue la mancha de tinta que arroja el calamar para obnubilar a sus perseguidores. Si se admite esta explicación tenemos que admitir las consecuencias: en este caso la atención a la supervivencia puso en peligro la comunicación y la moralidad del mensaje. Sin embargo, este ardid difícilmente pueda haberse llamado a engaño quien simpatizaba con su doctrina. Feijoo se impuso a sí mismo en lo sucesivo una conducta mucho más exigente y valerosa desde un punto de vista moral y la transparencia de su mensaje ya no quedará enturbiada por concesiones como la de ese texto. Por otra parte, en ese mismo primer ensayo sobre el tema, Feijoo considera que la falsa alegación de milagros debe ser reputada un delito y en consecuencia se aconseja que intervenga el magistrado civil para procesar al fraudulento ("Milagros supuestos", *Teatro* III, 6), que generalmente es un párroco ansioso por inyectarle fama a su santuario ("Sobre la multitud de milagros", *Cartas* I, 43).

VII. Hume y Feijoo

Este ensayo que estoy glosando contiene un detalle en el que no se ha reparado y que me parece importante. En él, Feijoo establece, contra los criterios excepcionalmente conservadores o generosos para la admisión de milagros que he desarrollado, otro criterio que es severamente restrictivo y que tiene un aire humeano. Recordamos que Hume dirá, años más tarde: "Ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, excepto que el testimonio sea de una clase tal que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que procura establecer".[17] El pasaje de Feijoo que nos interesa dice: "El carácter fidedigno del testigo tiene que igualar o *exceder* la inverosimilitud de la narración" (el subrayado es mío).

[17] D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Ed. de P. H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 109 y ss.

Busquemos una primera orientación en unas líneas de Sherlock: "Si un hombre me cuenta que ha estado en Francia debo dar una razón para no creerle; pero si me dice que viene de su tumba ¿qué razón puedo dar por la cual no le creo?[18]

Me parece que esta pregunta de Sherlock puede recibir dos tipos diferentes de respuesta. O bien se puede apuntar a la dificultad de determinar el número y la calidad de las razones que habría que aportarle al presunto resurrecto para convencerlo de nuestra incredulidad, o bien lo que pareciera estar sugiriendo Sherlock, y esto me parece más plausible, en el espíritu del Wittgenstein de *On Certainty*, es que a la pregunta no hay que darle una respuesta basada en razones, y esto porque la certeza de no creerle al presunto resurrecto nada tiene que ver con razones sino más bien con certezas del testigo que éste no está dispuesto a poner en duda ni a transformar en razones.

Feijoo nunca nos comunica una experiencia de este tipo, en que el evaluador del milagro es a la vez su único testigo (hay una excepción que considero oportunista y en la que no me quiero demorar). Feijoo sólo considera testimonios de milagros y en esto se aproxima a Hume. Para ganar tiempo me referiré a un caso que considera Hume en la segunda parte de su ensayo. Hume quiere mostrar que ningún relato de un milagro, por bien establecido que esté, jamás será suficientemente persuasivo como para que admitamos ese milagro. Uno de sus ejemplos es el de los milagros de Vespasiano. El emperador, en día de audiencia, recibe el pedido de tocar con su mano y así devolverles la normalidad a dos contrahechos. El emperador se ríe del pedido pero sus acompañantes le insisten en que acepte y finalmente toca a los suplicantes. "Milagrosamente" los cura. El hecho, dice Hume, está establecido de manera independiente por dos historiadores veraces como Suetonio y Tácito. Hume toma en cuenta los dos relatos pero prefiere seguir el de Tácito, quien sobresalía por su escasa credulidad ante los testimonios y por lo tanto es más relevante cuando admite uno. Pero el hecho, aún establecido por Tácito, es increíble. Por lo tanto "no evidence can well be supposed stronger for so gross and palpable a falsehood". Este es uno de los casos fuertes que propone Hume en defensa de su criterio.

Por su parte, Feijoo examina el mismo caso y toma en cuenta los dos relatos aunque sigue a Suetonio. Pero considera que el caso no se puede reputar de milagroso porque no está bien establecido. A su juicio hay contradicciones evidentes entre los relatos de los dos historiadores. Suetonio llama "liberto" a Basílides, mientras Tácito lo considera un personaje principal de Egipto. Al otro impedido Suetonio lo describe como cojo y Tácito como manco. Tanto

[18] R. M. Burns, *op. cit.*, p. 123.

Feijoo como Hume hacen notar que según Tácito, en su tiempo deponían testigos directos de esos hechos cuando ya había muerto Vespasiano y no podían esperar recibir recompensa alguna por sus testimonios. Hume aduce esto en favor del establecimiento desinteresado del hecho, mientras Feijoo saca la consecuencia de que "para mentir prodigios no es menester ese cebo; basta el interés de hacerse escuchar con admiración en un corrillo".

Según la interpretación más aceptada del criterio humeano de los milagros, Hume podría haber aceptado la crítica de Feijoo en ese caso particular sin alterar en lo más mínimo su criterio respecto de la admisión de milagros. Es decir que Hume nunca admitiría un caso bien establecido que probara que ha tenido lugar un milagro.

¿Ocurre algo similar con el criterio de Feijoo? Hay casos que Feijoo hubiera aceptado sin vacilar y son los milagros narrados en la Biblia. En esto concuerda con los protestantes. También los milagros de san Benito, el patrono de su orden, garantizados por testimonios concurrentes de personas notorias por su santidad. Pero pareciera que ahí se cierra el crédito de Feijoo.

VIII. El juez de los milagros

Esta mesura, esta contención razonable en la admisión de los milagros trae consigo un cambio: alegar milagros falsos ya no es indiferente sino resueltamente malo y cae en la jurisdicción de los delitos comunes, es decir, en una esfera laica. Del mismo modo la determinación del carácter milagroso de un hecho ya no queda exclusivamente en manos de la autoridad religiosa. El Concilio de Trento ha establecido que la alegación de un milagro debe atravesar por varias pruebas que permitan discernirlo claramente de un fenómeno natural. Y primero ha de examinarlo quien tiene jurisdicción en el mundo natural. Es decir que el juez de los milagros continúa siendo una instancia religiosa pero que no debe eximirse de un previo asesoramiento de los hombres de ciencia. Feijoo adhiere a este dictamen tridentino y por cierto se ampara expresamente en él ("Sobre la multitud de milagros", *Cartas* I, 43). Además lo practica y esto debe reconocerse entre sus atributos éticos. Uno de los aspectos más notables de la actividad de Feijoo contra los falsos milagros es la minuciosidad de sus análisis científicos. Así, en el caso de las flores de san Luis del Monte (*Cartas* I, 30) y en el de la campana y crucifijo de Lugo (*Cartas* II, 2).

Por debajo de la lucha visible Feijoo trabaja por imponer un sutil cambio histórico, y ayuda a lograrlo. La consagración indiscriminada de milagros queda fuera del alcance de los corruptos, que son algunos, y de los corrupti-

bles, que son todos –nosotros incluidos. Innegablemente fue un importante paso político hacia la reforma de los usos religiosos. Es cierto que la resistieron buena parte de la feligresía española y sus aprovechadores. Pero Feijoo contaba con algunos apoyos firmes. Esa reforma interna de la Iglesia, que había reclamado Erasmo y en la que insistía Feijoo, era propiciada a mediados del siglo XVIII por el papa Benedicto XIV, quien había hecho pública su simpatía por Feijoo. Cuando este papa examina el tema de los milagros en su influyente obra *Sobre la canonización y beatificación de los siervos de Dios*, no cita la opinión de teólogos sino de filósofos y, a menudo, no de filósofos creyentes sino de herejes. Feijoo, encantado, se preocupa por divulgar este rasgo del documento pontificio ("Examen de milagros", *Cartas* II, 11, corolario).

Todos conocemos el destino posterior de esta historia. Con el fin de eludir los demoledores ataques protestantes, la corrupción interna y la renuencia de los católicos ilustrados, la Iglesia católica comenzó a sustraerse a la milagrería y, en algunos casos, hasta combatirla. Impulsó la unión de científicos y religiosos en la sustanciación de los procesos de estudio para la admisión de milagros auténticos que comienzan a ser muy escasos.

Dos observaciones para despedirme, por ahora, de Fernando. Una relativa a las características del estilo de Feijoo. No creo que debamos extrañarnos de sus tácticas de escritor. Más aún: estoy convencido de que una historia honesta de la cultura española y latinoamericana de este siglo debería tomar muy en cuenta el empleo de técnicas de disimulación como medio de sobrevivir en ambientes culturales inhóspitos. La segunda observación se refiere a los límites que encuentra en nuestros días la empresa ilustrada en temas religiosos. Es innegable que el criterio actual de la Iglesia católica es mucho más parsimonioso que el que empleaba en los siglos XV y XVI. Es notorio que ha estrechado sus vínculos con la ciencia. Pero este distanciamiento de la magia es, paradojalmente, una de las raíces de la poderosa germinación actual de las sectas milagreras. Así se abre ante nuestros ojos un nuevo acto de este drama interminable. Sin el control de la ciencia un creyente responsable siente desconfianza y hasta repulsión ante una alegación de milagro. Pero el miedo a la muerte compele a una constante ratificación de la certeza en que los milagros son posibles.

FLECHA DEL TIEMPO, RUEDA DE LA FORTUNA Y RELOJ BARROCO[1]

JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA
Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid, España

I. Introducción

La flecha y la rueda han jugado el papel de símbolos de las dos concepciones fundamentales del tiempo en nuestra cultura: tiempo lineal y tiempo cíclico. Stephen Jay Gould ha aplicado recientemente las dos metáforas para describir el debate entre las ideas lineal y cíclica del tiempo en la geología y la biología modernas, llegando a la conclusión de que el contraste entre las dos teorías es productiva para el entendimiento de los complejos fenómenos históricos. De hecho, la obra más famosa de Gould sobre el tiempo –y posiblemente una de las más importantes de la ciencia moderna sobre este tema– se abre con la constatación de que la génesis del libro se retrotrae al mismo conflicto e interacción entre las metáforas de la flecha de la historia y de los ciclos del tiempo –es decir, a las concepciones lineales y cíclicas del tiempo– que posibilitaron el descubrimiento del tiempo profundo en geología. Tanto en la biografía personal a la que se refiere Gould, como en la ciencia y en la cultura, se repiten las dos maneras lineales y cíclicas de entender metafóricamente el tiempo. Y tal vez no pueda ser de otra manera, porque como él mismo señala, "el tiempo profundo es algo tan extraño que realmente sólo podemos comprenderlo metafóricamente".[2] Las dos metáforas de la flecha y del ciclo se interpenetran para dar cuenta de nuestra experiencia personal del tiempo, así como de las concepciones arraigadas profundamente en nues-

[1] Esta pequeña reflexión sobre algunos símbolos del tiempo es una parte de un estudio más amplio acerca de las metáforas en la filosofía política y, en concreto, sobre el papel cambiante de la metáfora de la diosa Fortuna en la filosofía política de la modernidad.

[2] S. J. Gould, *La flecha del tiempo. Mitos y metáforas en el descubrimiento del tiempo geológico*. Madrid, Alianza, 1992, p. 21. No se entiende muy bien por qué ha desaparecido del título español la referencia al ciclo del tiempo que aparece en la versión original inglesa publicada en 1987 por Harvard University Press: *Time's Arrow. Time's Cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*. También el famoso libro de S. W. Hawking, *Historia del tiempo. Del big-bang a los agujeros negros*. Barcelona, Crítica, 1988, dedica un capítulo a "la flecha del tiempo".

tra cultura y, asimismo, de las visiones de la ciencia contemporánea. Experiencia personal, cultura y ciencia recurren a las mismas metáforas para explicar las dos perspectivas centrales del tiempo: el transcurrir lineal y la circularidad, el tiempo que no se detiene y los ciclos de la vida en su constante volver. Aunque nuestra percepción del tiempo sea lineal, en determinadas ocasiones lo comprendemos circularmente en los ciclos repetitivos de la vida de los individuos desde el nacimiento hasta la muerte o en los ciclos de la naturaleza que tanta importancia han tenido especialmente en las sociedades agrarias.

Claro está que las dos metáforas de la línea recta y del círculo pueden unificarse desde la perspectiva de un círculo cuyo radio se hace cada vez mayor hasta convertirse en infinito, en cuyo caso y en el límite, la curva de la circunferencia coincide con la línea recta, el tiempo lineal y el tiempo cíclico se superponen. Hans Blumenberg ha descrito esta situación con la terminología de la "explosión de la metáfora" (*Sprengmetaphorik*), según la cual, cuando se lleva hasta el extremo una metáfora termina explotando y convirtiéndose en otra diferente, como la circunferencia se convierte en línea recta cuando hacemos crecer infinitamente su radio y los opuestos acaban coincidiendo, como en la teoría de la *coincidentia oppositorum* elaborada por Nicolás de Cusa. Blumenberg atribuye al cusano la invención de la metáfora explosiva del círculo cuyo radio se hace infinito. Y en este contexto recupera un fragmento del diario de Georg Simmel que aclara un aspecto importante de la conciencia histórica moderna y transforma en metáfora explosiva el concepto nietzscheano de eterno retorno de lo idéntico:

> El proceso cósmico se me antoja [escribe Simmel] como el giro de una enorme rueda, en el mismo sentido que tiene por premisa el eterno retorno. Pero no con el mismo resultado, a saber, la repetición real de lo idéntico en cualquier momento, pues la rueda tiene un radio infinitamente grande; y sólo después de haber transcurrido un tiempo infinito, por lo tanto nunca puede tornar lo mismo al mismo lugar –y no obstante es una rueda que gira y que, según la misma idea, tiende al agotamiento de la multiplicidad cualitativa, aun sin agotarla nunca realmente.[3]

[3] Fragmento del diario de Georg Simmel citado por Hans Blumenberg, *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*. Madrid, Visor, 1995, pp. 106-107. Sobre la idea de Blumenberg acerca de la *Sprengmetaphorik*, véase también su artículo "Paradigmen zu einer Metaphorologie", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, núm. 6. 1960, pp. 7-142, especialmente pp. 131 y ss.

1. *Flecha del tiempo junto a rueda de la fortuna*

Pero dejemos al margen esta manera de hacer explotar la metáfora convirtiendo el círculo en una línea recta, el tiempo cíclico en tiempo lineal y recordemos viejos momentos de la cultura occidental donde las dos concepciones temporales conviven sin problemas. Así, por ejemplo, en un grabado hoy casi desconocido y olvidado, atribuido a un autor anónimo a quien se nombra como el Maestro de 1464, por la fecha en que fue compuesto el grabado que puede verse en la figura 1. En este grabado tan lleno de explicaciones escritas en latín que parece un antecedente medieval de los *comics* contemporáneos, me interesa destacar la convivencia en una misma imagen de las dos visiones del tiempo. La concepción lineal del tiempo representada por la figura de la muerte disparando sus flechas al árbol de la vida y la concepción cíclica del tiempo simbolizada por el eterno girar de la rueda de la fortuna. El árbol de la vida –en cuyas ramas tienen su asiento los diferentes estamentos sociales– aparece enraizado en una frágil barca que a su vez recuerda conscientemente la vieja metáfora de la vida como viaje, como travesía y, en último término,



Figura 1. Grabado del Maestro de 1464: *Rueda de la fortuna y Árbol de la vida.*

como naufragio.[4] En la izquierda del grabado puede verse a la Fortuna ciega que da vueltas a su rueda cambiando los papeles sociales que cada uno representa en este mundo, haciendo subir a uno hasta lo más alto para hacerle caer a continuación. Especial interés tiene la mezcla de elementos medievales y renacentistas en la presente versión de la Fortuna, pues ésta aparece embridada por Cristo, quien con una soga domina el giro de los acontecimientos en la rueda. La Fortuna aparece no sólo como subordinada a la Providencia cristiana, sino que además, si desciframos la inscripción latina, es representada como un ángel o emisario de la divinidad. En efecto, el Maestro de 1464 pone en boca de Jesucristo las palabras de Yahvéh en el *Éxodo*, XXIII, 20-22: "He aquí que yo voy a enviar un ángel delante de ti, para que te guarde en el camino y te conduzca al lugar que te tengo preparado. Pórtate bien en su presencia y escucha su voz; [...] y si escuchares su voz e hicieres todo lo que te diga, tus enemigos serán mis enemigos y tus adversarios mis adversarios". Cristo aparece, pues, dominando a la Fortuna y como garantía del éxito en este mundo. El grabado muestra, además, una gran influencia de la obra de Boecio, *De consolatione philosophiae*, a quien cita en el escrito superior.[5] Pero lo que quiero recalcar del grabado es, de una manera especial, la convivencia de las dos concepciones del tiempo, lineal y cíclica, que aparecen disociadas en otras tradiciones iconográficas.

2. *Ruedas de la Vida, del Tiempo y de la Fortuna*

Habría que remontarse al menos hasta san Isidoro de Sevilla para encontrar las raíces de un tópico muy extendido a lo largo de muchos siglos de la cultura europea: la comparación entre el microcosmos y el macrocosmos, el hombre concebido como "pequeño mundo".[6] En diversas obras recoge y amplía

[4] Sobre diversos aspectos de la vida humana como viaje o travesía, véanse los libros de H. Blumenberg, *Naufragio con espectador*, ya citado, así como *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*. Barcelona, Península, 1992.

[5] Véase una breve interpretación del grabado en el artículo de A. Doren, "Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance", en *Vorträge der Bibliothek Warburg*, núm. II, 1a. parte, Berlín, 1924, pp. 71-144. Doren remite al estudio realizado por Sotzmann, en *Deutsches Kunstblatt*, 1850, pp. 76 y ss., así como a la publicación de grabado en su tamaño original en las *Veröffentlichungen der Internationalen chalkographischen Gesellschaft*, 1988, I, donde también aparecen descifrados los textos, algunos de muy difícil lectura.

[6] Véase el desarrollo de esta comparación entre el individuo y la totalidad del universo en el libro de F. Rico, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*. Madrid, Alianza, 1986.



Figura 2. Macrocosmos y microcosmos. Xilografía. Isidoro de Sevilla, *De natura rerum*. Incunable de Augsburgo, 1472. (R. Klibansky/E. Panofski/F. Saxl, *Saturno y la melancolía*. Madrid, Alianza, 1991, fig. 77.)

san Isidoro la comparación entre microcosmos y macrocosmos, llevándola a un punto interesante en el tratado *De natura rerum*, del que procede el grabado de la figura 2. En él podemos observar la comparación sistemática entre el mundo, el año y el hombre, de manera que a cada uno de los elementos primigenios le corresponde una de las estaciones del año y uno de los caracteres humanos, según la siguiente serie:

Aire . . . . . . Primavera . . Sanguíneo
Fuego. . . . . Verano. . . . . Colérico
Tierra. . . . . Otoño . . . . . Melancólico
Agua . . . . . Invierno. . . . Flemático

Pero lo más importante desde la perspectiva aquí desarrollada es la circularidad entre los distintos elementos, estaciones y caracteres que se van transformando unos en otros en el decurso temporal. De hecho, y en parte debido a este grabado que aquí reproduzco en la versión del incunable de Augsburgo de 1472, el libro fue conocido en la edad media como *Liber rotarum*. El tiempo hace girar todas las cosas, transformándolas unas en otras.

Este sentido de rotación dominado por el tiempo se transmite también a la larga tradición iconográfica de la diosa Fortuna. Ésta no es concebida sólo como explicación del azar y del cambio del poder y de las riquezas materiales, sino que también tiene una vertiente ligada al tiempo. En efecto, en muchos textos y grabados aparece la Fortuna como diosa del tiempo o también, a veces, confundida con la Ocasión como divinidad del momento propicio. El

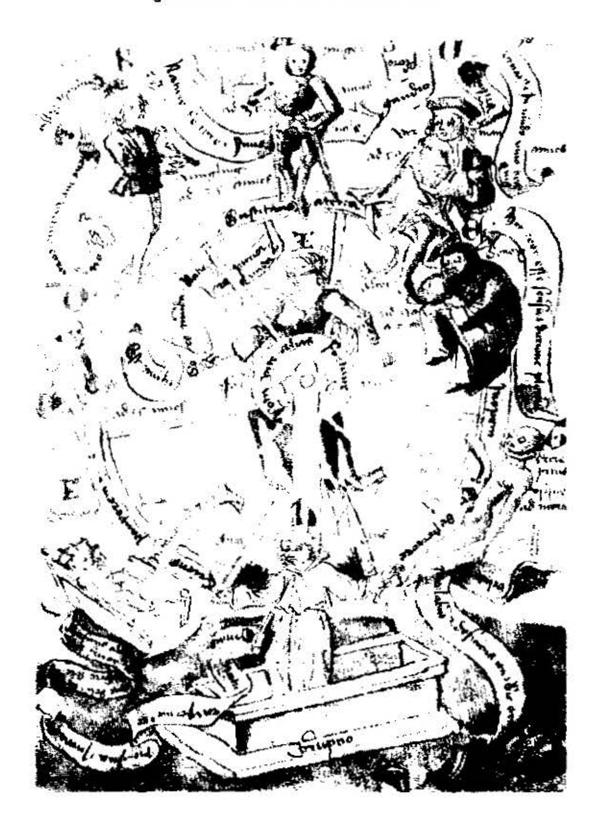


Figura 3. La rueda de la vida movida por la fortuna. *Losbuch* alemán, Augsburgo, 1461. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, MS. germ. 312, fol 98. (R. Klibansky/E. Panofski/F. Saxl, *Saturno y la melancolía*, ed. cit., fig. 82.)

clásico estudio de Howard R. Patch, *The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature*,[7] nos recuerda el parentesco entre Fortuna y Tiempo, quienes frecuentemente aparecen asociados y son nombrados juntos. La Fortuna hace el trabajo del Tiempo y en algunos grabados tiene un reloj de arena, una guadaña o juega a los dados con el padre Tiempo para poner punto final a una vida humana. Como botón de muestra de esta relación entre una concepción circular de las edades el hombre, dominadas por la Fortuna y el Tiempo quiero señalar aquí el grabado de la figura 3 en el que aparecen las distintas edades de la vida humana en la rueda de la Fortuna. Del nacimiento a la muerte, las diversas edades están sujetas al arbitrio de la ciega Fortuna que las hace moverse en su rueda.

[7] Nueva York, Octagon Books, 1974, especialmente pp. 115 y ss.

De una manera similar, la concepción cíclica de las edades del hombre domina la cultura del barroco europeo. Por poner sólo dos ejemplos, nos encontramos en Gracián con una comparación sistemática entre las siete edades de los seres humanos y los siete planetas, de forma que cada edad está dominada por uno de los planetas y el ciclo de la vida se cierra con la vuelta a una segunda infancia, de manera que "acaba el tiempo en círculo, mordiéndose la cola la serpiente; ingenioso jeroglífico de la rueda de la vida humana".[8] En segundo lugar, Shakespeare, en su especial visión del *theatrum mundi*, compara el mundo entero con un escenario en el que todos los hombres no son sino actores que tienen sus entradas y salidas, representando durante su vida muchos papeles y siendo sus actos siete edades. Y la descripción de estas siete edades que comienza con el nacimiento, culmina con el cierre del círculo y la concepción de la vejez como una nueva infancia.[9]

Ciertamente se podrían ampliar en la literatura y en la iconografía los ejemplos de las edades del hombre, concebidas bien como círculo, bien como escalera de ascenso y descenso. Lo que simplemente querría sugerir aquí es la conveniencia de un análisis sociológico de los contextos culturales en que se producen estas conceptualizaciones, imágenes gráficas y literarias, así como del por qué de las divisiones de las edades en cuatro, siete, nueve o diez. Desde luego que no es nunca casual el número de las edades. Por de pronto, el cuatro hace referencia a los elementos primigenios señalados anteriormente, así como a las cuatro figuras con que se suele representar tradicionalmente la rueda de la fortuna. Y el siete, aparte de ser el número bíblico por excelencia, se refiere a una cosmovisión en la que las edades del hombre dependen de la influencia ejercida por los planetas.

3. *La flecha del Tiempo*

Otra representación iconográfica muy corriente durante bastantes siglos fue la de la escalera. En ella ascienden las distintas edades desde la cuna hasta la madurez para descender a continuación los peldaños de la escalera de la vida hasta llegar a la tumba. Aquí he elegido esta versión debida a Jörg Breu, realizada en 1530, y en la que a cada una de las edades que ascienden o descienden en la escalera de la vida le corresponde un animal, según una idea ampliamente difundida en la tradición medieval. Debajo de la escalera puede verse una versión del Juicio final en la que Jesucristo aparece como Juez en

[8] B. Gracián, *El Criticón*, Crisis X.

[9] *Cf.* Shakespeare, *As you like it*, acto II, escena 7.

todo su esplendor para separar a los justos de los pecadores, conduciendo a unos al paraíso y a otros a la condenación eterna. Lo que añade el grabado de Jörg Breu a otros similares, tanto anteriores como posteriores, es la figura que domina toda la estudiada composición: la muerte arrojando la flecha del tiempo (ver Figura 4).

II. El reloj barroco

A lo largo del Renacimiento se desarrolla poco a poco hasta culminar en la época del Barroco una concepción metafórica de la política que supone una cierta novedad frente a otras metáforas más antiguas. Me refiero a la idea del tiempo y especialmente de sus instrumentos de medida como representaciones más o menos complejas del poder, de la autoridad cada vez más centralizada.

Cabría establecer una correlación entre el proceso histórico de construcción del Estado moderno y la utilización cada vez más precisa de la metáfora del reloj hasta convertirse en una compleja alegoría en la que cada parte del

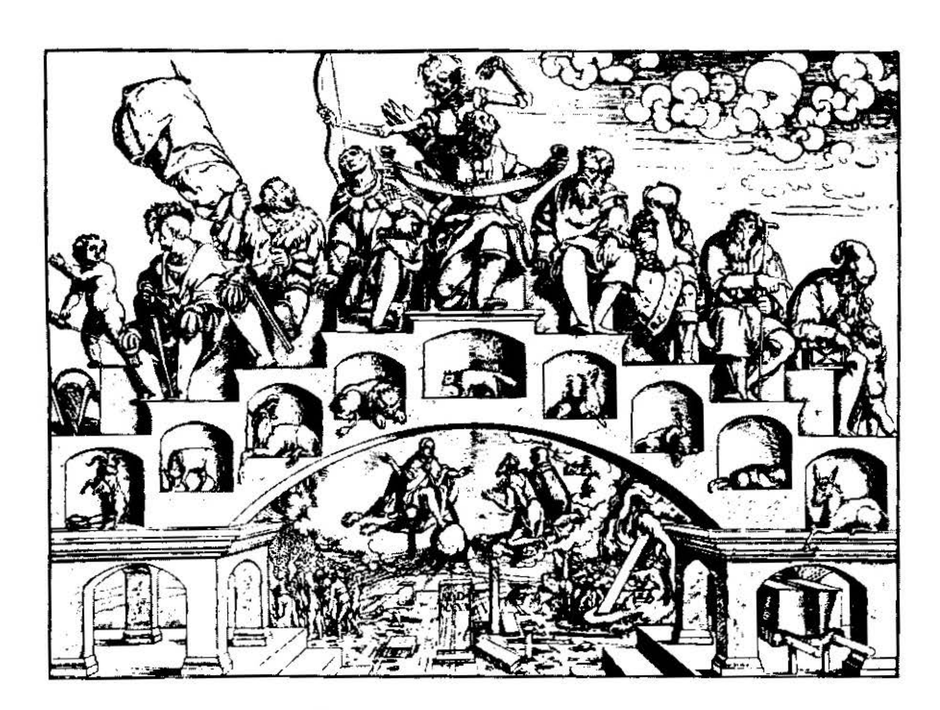


Figura 4. Jörg Breu, 1530. La escalera de la vida dominada por la flecha del tiempo.

gobierno y del Estado es comparada sistemáticamente con los elementos del relox barroco. Y aunque este desarrollo se refiere de una manera especial al reloj mecánico, también es necesario tener en cuenta que esta metáfora del poder se desarrolla también en otras dos direcciones: el reloj de arena y el reloj de sol.

Los tres tipos de relojes –curiosamente un cuarto tipo, la clepsidra o reloj de agua, tan importante en épocas anteriores,[10] desaparece casi por completo en la imaginería barroca– son objeto no sólo de los tratadistas políticos o morales, sino que se encuentran muy presentes en la pintura y en la poesía del momento. Por señalar sólo un ejemplo quisiera referirme a Quevedo, en quien el tiempo, la melancolía, el desengaño y la muerte juegan un papel tan central. Y no voy a citar versos de sus sonetos más famosos como el Salmo XVII ("Miré los muros de la patria mía...") o el maravilloso terceto final del titulado "Amor constante más allá de la muerte"), sino que me voy a ocupar sólo y muy brevemente de sus poemas dedicados a los relojes.

En su poema al *reloj de arena*, Quevedo protesta contra la obsesión de medir las horas que notifican con su paso los términos forzosos de la muerte; imagina un reloj imposible con un vaso capaz de contener todas las arenas de la playa, y repite una vez más que la llama atrevida que Amor hace arder en sus venas ("menos de sangre que de fuego llenas") le apresura la muerte, abreviándole el camino de la vida que no consiste más que en dar vueltas a la negra sepultura. Y termina diciendo al reloj de arena:

Bien sé que soy aliento fugitivo;
ya sé, ya temo, ya también espero
que he de ser polvo, como tú, si muero,
y que soy vidro, como tú, si vivo.[11]

El poema al "Reloj de campanilla" comienza siendo un canto a la industriosa mano que ha sido capaz de dar vida al metal, organizando el movimiento de las ruedas que cuentan los pasos al sol y las horas al día. La campana del reloj mecánico nos advierte sonoramente del paso del tiempo y hemos de escuchar su intención y su sonido:

[10] Sobre los orígenes, desarrollo y utilización del reloj de agua a través de la historia, puede verse el libro de D. R. Hill, *Arabic Water-Clocks*. Aleppo, Syria, University of Aleppo, Institute for the History of Arabic Science, 1981.

[11] F. de Quevedo, *El reloj de arena*, cito por la edición de las *Obras completas* debida a J. M. Blecua, vol. I. Barcelona, Planeta, 1963, p. 120.

La hora irrevocable que dio, llora;
prevén la que ha de dar; y la que cuentas,
lógrala bien, que en una misma hora
te creces y te ausentas.[12]

En cuanto al "Reloj de sol" sólo quiero recordar el juego constante de Quevedo entre la sombra proyectada por el *gnomon* —o indicador del tiempo— y la muerte, siempre presente en cada una de las horas y de los números que las representan:

No cuentes por sus líneas solamente
las horas, sino lógrelas tu mente,
pues en él recordada,
ves tu muerte en tu vida retratada,
cuando tú, que eres sombra,
pues la santa verdad ansí te nombra,
como la sombra suya, peregrino,
desde un número en otro tu camino
corres, y pasajero,
te aguarda sombra el número postrero.[13]

Quevedo insiste una y otra vez en el *topos* barroco de la caducidad de la vida, del tiempo que huye o vuela, las ruinas de la arquitectura, del poder o del propio cuerpo, el desengaño, la constante presencia de la muerte y la destrucción, que el nacer es ya morir, adelantándose en siglos, al igual que tantos autores de aquella época, a las formulaciones que un pastor del ser contemporáneo nuestro presentó como originales.

Pero tal vez donde Quevedo da una vuelta de tuerca al patetismo es en los poemas dedicados al reloj de arena hecho con las cenizas del amante. Y esto en dos versiones a cual más trágica: la del amor y la del desdén. En el soneto dedicado *A las cenizas de un amante puestas en un reloj*, el verso final de aquel otro soneto "polvo serán, mas polvo enamorado" se ha transformado aquí de manera patética en la eternización del sentimiento amoroso, pero también en su no menos eterna frustración al no poder contemplar del ser amado más que las cenizas cayendo de una ampolla del reloj a la otra y midiendo, a la vez, trágicamente el tiempo. Por otro lado, el amor se transforma en sentimiento de desdén y crueldad constante en el poema de Quevedo dedicado a las ceni-

[12] *Ibid.*, p. 121.
[13] *Ibid.*, pp. 122-123.

zas de un amante que en un reloj de vidrio servían de arena a Floris, la mujer que le había abrasado, matado con su desdén y eternizado su penar en el permanente caer de las cenizas de una parte a la otra del reloj.[14]

Pero dejemos de lado la poesía de Quevedo y vayamos a la filosofía política, en la que también los tres tipos de relojes son utilizados como metáforas y desempeñan un papel importante en la argumentación. El reloj de arena representa la caducidad de la vida política; el reloj de sol, la subordinación de la política a la religión o a los mandamientos "del Sol de Justicia, que es nuestro Dios"; y por último, el reloj mecánico se convierte en una de las alegorías más elaboradas del Estado barroco.

1. *El reloj de arena o la caducidad del poder*

Entre todos los tratadistas barrocos posiblemente sea don Diego de Saavedra Fajardo quien mejor haya desarrollado la idea de la caducidad del poder y de la fuerza de la muerte que iguala al Príncipe con los demás seres humanos. Sus *Empresas políticas*, concebidas bajo la metáfora tan barroca del *theatrum mundi*, se abren con la entrada del Principe en el teatro de la vida y se cierran con la muerte. Si la primera empresa hace mención de que el valor nace y no se adquiere, comparando al príncipe en la cuna con Hércules despedazando las culebras ("*Hinc labor et virtus*", "Desde la cuna dé señas de sí el valor"), la última se cierra con la constatación de la fragilidad del príncipe, hecho de barro como el resto de los mortales. Saavedra desconocía de qué manera iban a hacerse realidad sus palabras, pues el príncipe Baltasar Carlos, destinatario de su esforzada obra, moriría en 1646, seis años después de la primera edición de las Empresas y sin que éstas le hubieran podido educar en la *Idea de un Príncipe político cristiano*, que es como reza el subtítulo del libro. La idea de la inutilidad del esfuerzo de escribir las Empresas va de la mano con la obsesión barroca por la caducidad de la vida y la brevísima cláusula de tiempo que se abre con el nacimiento y culmina rápidamente en la muerte. No me resisto a citar extensamente el comienzo de la última Empresa:

[14] El tema de los relojes de arena con las cenizas del amante muerto es relativamente frecuente en nuestro barroco. Además de Quevedo, López de Zárate y Francisco de la Torre trabajan este asunto que no era una invención poética, sino que también se daba en la realidad. Desde una perspectiva diferente se ha referido Carlos Thiebaut recientemente a este mismo tópico en su artículo "Cervantes o la melancolía (sobre algunas ideas de Walter Benjamin)", en C. Kerik, ed., *En torno a Walter Benjamin*. México, UAM, 1993, pp. 227-258.

Grandes varones trabajaron con la especulación y experiencia en formar la idea de un príncipe perfecto. Siglos cuesta el labrar esta porcelana real, este vaso espléndido de tierra, no menos quebradizo que los demás, y más achacoso que todos, principalmente cuando el alfaharero es de la escuela de Maquiavelo, de donde todos salen torcidos y de poca duración, como fue el que puso por modelo de los demás. La fatiga destas Empresas se ha ocupado en realzar esta púrpura, cuyos polvos de grana vuelve ceniza breve espacio de tiempo. Por la cuna empezaron, y acaban en la tumba. Éstas son el paréntesis de la vida, que incluye una brevísima cláusula de tiempo. No sé cuál es más feliz hora, o aquella en que se abren los ojos al día de la vida, o esta en que se cierran a la noche de la muerte, porque la una es principio y la otra fin de los trabajos.[15]

Y la bella prosa de Saavedra, ejemplo como pocas del tópico de la época *ut pictura poesis*, se convierte en poesía en el colofón de la obra y, bajo el grabado que representa los ultrajes de la muerte (figura 5), escribe el siguiente soneto:

Este mortal despojo, oh caminante,
Triste horror de la muerte, en quien la araña
Hilos anuda y la inocencia engaña,
Que a romper lo sutil no fue bastante,

Coronado se vio, se vio triunfante
Con los trofeos de una y otra hazaña.
Favor su risa fue, terror su saña,
Atento el orbe a su real semblante.

Donde antes la soberbia, dando leyes
A la paz y a la guerra, presidía,
Se prenden hoy los viles animales.

¿Qué os arrogáis, ¡oh príncipes!, ¡oh reyes!,
Si en los ultrajes de la muerte fría
Comunes sois con los demás mortales?[16]

En el cuerpo de la Empresa están representadas la calavera en la que el tiempo ha construido ya una telaraña, las ruinas en las que crece la maleza, las

[15] D. de Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*. Ed., introd. y notas de F. J. Díez de Revenga. Barcelona, Planeta, 1988, pp. 673-674.

[16] *Ibid.*, p. 683.



Figura 5. "Ludibria mortis", Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*. Ed., introd. y notas de F. J. Díez de Revenga. Barcelona, Península, 1988, p. 683.

columnas partidas, la corona real y el cetro por los suelos como símbolos de los ultrajes de la muerte fría que iguala a los poderosos con el resto de los seres humanos. Y en la orla, presidiéndolo todo, otra calavera, las alas del tiempo y dos relojes de arena colocados de forma simétrica y en los que la arena ha terminado ya su aparentemente lento desgranar.

También en la Empresa 28 aparece una representación del reloj de arena, si bien en un contexto completamente diferente. Aquí se trata de argumentar a favor de una visión histórica de los problemas políticos. Saavedra recupera la antigua idea de la historia como maestra de la vida y recomienda al Príncipe su estudio, pues la experiencia del pasado ha de servir para dirigir el presente y encarar el futuro. Es necesario volver los ojos al pasado y aprender de los libros de historia que son una representación de las edades del mundo y una manera de revivir los días de nuestros antepasados, aprendiendo de sus errores. Pero es mejor dejar que la prosa barroca de Saavedra nos exprese directamente la riqueza de sus metáforas: "Gran maestro de príncipes es el tiempo. Hospitales son los siglos pasados, donde la política hace anotomía de los cadáveres de las repúblicas y monarquías que florecieron, para curar mejor las presentes. Cartas son de marear, en que con ajenas borrascas o prósperas navegaciones están reconocidas las riberas, fondeados los golfos, descubiertas las secas, advertidos los escollos, y señalados los rumbos del reinar".[17]

[17] *Ibid.*, p. 187.

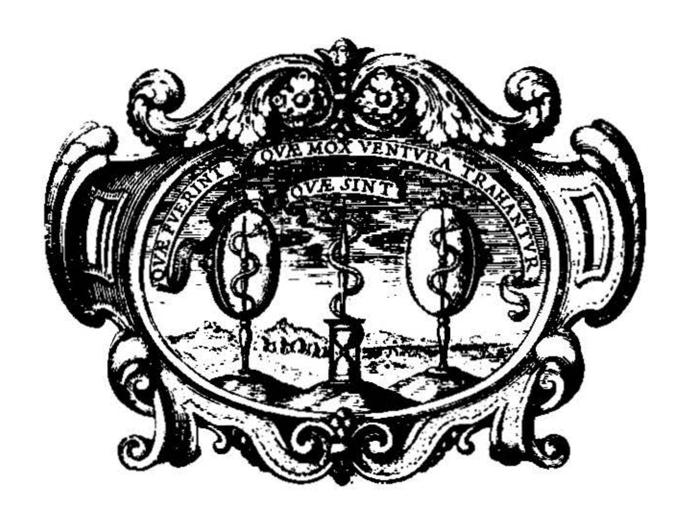


Figura 6. Empresa 28 de las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo, *op. cit.*, p. 185.

Difícilmente podremos encontrar en un texto tan breve como este la conjunción de tres metáforas fundamentales de la política: el tiempo como maestro, la idea del cuerpo político en esta versión anatómico-forense y la imagen de la nave del Estado sorteando los escollos de un mar embravecido. La metáfora marina está presente de una manera constante en Saavedra, quien un poco más arriba había escrito que la prudencia es el áncora de los Estados y la aguja de marear del príncipe.

Precisamente a la prudencia política –que ha de consultar con los tiempos pasados, presentes y futuros antes de tomar una decisión– está dedicada esta Empresa, cuyo cuerpo podemos ver en la figura 6. Y dejemos hablar de nuevo directamente a Saavedra para desentrañar el significado del grabado:

> Consta esta virtud de la prudencia de muchas partes, las cuales se reducen a tres: memoria de lo pasado, inteligencia de lo presente y providencia de lo futuro. Todos estos tiempos significa esta empresa en la serpiente, símbolo de la prudencia, revuelta al ceptro sobre el reloj de arena, que es el tiempo presente que corre, mirándose en los dos espejos del tiempo pasado y del futuro, y por mote aquel verso de Homero, traducido de Virgilio, que contiene los tres: *Quae sint, quae fuerint, quae mox ventura trahantur.* A los cuales mirándose la prudencia compone sus acciones.[18]

Dicho sea de paso, en Saavedra prevalece una concepción circular del tiempo, en la que si conocemos el pasado y presente, conoceremos también el

[18] *Ibid.*, p. 186.

futuro, pues no hay nada nuevo bajo el sol: lo que es, fue; y lo que fue, será. Por debajo de todos los cambios hay un convencimiento de que las situaciones se repiten una y otra vez. Cambian los individuos, pero no las escenas del gran teatro del mundo, ya que las costumbres y los estilos permanecen.[19] Pero esto necesita matizaciones y, de hecho, Saavedra, en la siguiente empresa, insiste en la necesidad de innovar, pues no todas las novedades son peligrosas y, además, las costumbres más antiguas fueron nuevas en algún momento. De todas formas el conocimiento del futuro está reservado a la divinidad y la prudencia humana sólo puede conjeturar y no adivinar la incertidumbre de los casos. Precisamente porque el futuro no está escrito de antemano, tiene que ser la política tan recatada en sus resoluciones.

La misma idea de la rueda del tiempo se repite en otra clave diferente cuando habla Saavedra del círculo que describen las formas de gobierno: la monarquía degenera en aristocracia y ésta en democracia; la degeneración de la democracia nos hace volver otra vez al punto de partida con una nueva versión de la monarquía.[20]

2. *El reloj de sol, símbolo de la autoridad suprema*

En las *Empresas morales* de don Juan de Borja nos encontramos con una de las mejores expresiones del doble simbolismo del reloj unidos en el mismo grabado: el reloj mecánico como símbolo del gobierno y del Estado en sus tendencias centralizadoras y autoritarias por un lado, y la subordinación de este gobierno terrenal a la voluntad divina, representada por el reloj de sol al que se han de ajustar las horas y las tareas del buen gobierno. Este libro de Empresas, publicado por primera vez en 1581, fue relativamente conocido en Europa por medio de dos traducciones, una latina y otra alemana, y tuvo una reedición en 1680, sacada a luz por Francisco de Borja, nieto del autor, y dedicada al rey Carlos II, el último de la ya decadente casa de Austria en España. El autor fue hijo de aquel Duque de Gandía que sería conocido más tarde como san Francisco de Borja; debió de crecer un tanto impresionado por la conversión religiosa de su padre que, según la tradición, tuvo lugar al destapar el féretro y tener que reconocer y dar fe pública de que el cadáver ya descompuesto de la emperatriz Isabel que él trasladaba para su entierro en la

[19] *Cf. ibid.*, p. 188.

[20] Resulta evidente que Saavedra no es original en este planteamiento, sino que repite viejas ideas que podemos encontrar ya en la Grecia clásica. Para el círculo descrito por las formas de gobierno, véase *ibid.*, pp. 426-427.

Capilla de los Reyes de la catedral de Granada era el mismo que le había sido encomendado dieciséis días antes en Toledo, un 1 de mayo de 1539. Como es bien sabido, la leyenda atribuye a este duque de Gandía la famosa frase que resume el desengaño ante la caducidad de las cosas de este mundo y su conversión religiosa: "Nunca más serviré a señor que se me pueda morir". Sea cierta o no la frase, señala una actitud ante la vida de la que ciertamente participa el autor de las *Empresas morales*.

Pidiendo de antemano disculpas por la extensión de la cita, transcribo en su integridad el texto de la empresa titulada *Si a Supremo dirigatur*, en el que queda bien patente la subordinación del gobierno humano al divino, de la misma manera que el reloj mecánico del gobierno ha de ser puesto en hora con el soberano "Sol de Justicia, que es nuestro Dios" (figura 7):

EMPRESAS MORALES. 399



Fff 2 FOELIX

Figura 7. "Si a Supremo dirigatur", Juan de Borja, *Empresas morales*, *op. cit.*, p. 399.

> Gran semejanza tiene el Reloj con el buen gobierno de la República. El Reloj se mueve con dos pesas; la República se sustenta con dos partes, que son premio y castigo. El Reloj se compone de ruedas grandes y pequeñas; el gobierno con Ministros grandes y pequeños que ayudan a gobernar al Príncipe. El Reloj, si anda bien concertado, ha de andar a la par la muestra y el dar las horas; en el buen gobierno han de andar a la par el decir y el hacer. El Reloj no ha de andar trasero; el buen gobierno consiste en no tardar en hacer lo que conviene, so pena de perderse todo. El Reloj, para ser bueno, ha de ser justo; tal ha de ser el gobierno. El Reloj, no ha de pararse, ni los negocios han de dejar de hacer su curso. El Reloj ha de hacer las horas iguales; la desigualdad en el gobierno, es su perdición. El Reloj, aunque de todo ande bien concertado, si no estuviere puesto con el Sol, no será de provecho; de la misma manera, por muy bueno que parezca el gobierno, si no siguiere al Sol de Justicia, que es nuestro Dios, y a su Ley y mandamientos, de ningún provecho será; pero si le siguiéremos, como a soberano Reloj, para gobernar por él nuestras acciones, él nos ayudará para que cada uno se acierte a gobernar a sí mismo y a lo que estuviere a su cargo.[21]

En Saavedra se repiten algunas expresiones parecidas como el "divino Sol de Justicia" que presta sus rayos a los príncipes para el recto gobierno temporal de los Estados. Asimismo, concibe al Príncipe como "un reloj universal de sus Estados, los cuales penden del movimiento de sus palabras".[22] Pero lo que me interesa aquí recordar es que también utiliza la metáfora del "reloj de sol" referida en este caso al Príncipe y no a la divinidad. Así, cuando señala la importancia de que sea la mano del Príncipe la que haga públicas las resoluciones y las mercedes aprobadas previamente por los diversos Consejos, "sin permitir que, como relox de sol, las muestren sus sombras (por sombras entiendo los ministros y validos) y que primero las publiquen, atribuyéndolas a ellos".[23] Claro está que esto sólo debe ocurrir así cuando las resoluciones sean favorables, ya que en caso contrario, el consejo de Saavedra es bien claro: "Las resoluciones ásperas, o las sentencias penales pasen por la mano de los ministros, y encubra la suya el príncipe. Caiga sobre ellos la aversión y el odio natural al rigor y a la pena y no sobre él". Maquiavelismo y antimaquiavelismo se dan la mano en Saavedra, al igual que en tantos otros autores.

[21] Juan de Borja, *Empresas morales*, 1a. edición hecha en Praga, Jorge Nigrin, 1581. Sigo la edición facsímil de C. Bravo-Villasante. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1981, p. 398. Bravo-Villasante realiza su edición a partir de la del doctor don Francisco de Borja, nieto del autor, sacada a la luz en Bruselas, en la imprenta de Francisco Foppens, el año de 1680. He actualizado la grafía y la puntuación del texto.

[22] Saavedra Fajardo, *op. cit.*, p. 83.

[23] *Ibid.*, p. 389.

3. *El reloj mecánico, alegoría del Estado absoluto*

Hubo una época en la que el reloj mecánico sobrepasó con creces su limitada función de medir el tiempo y llegó a simbolizar todas las esferas de la vida y de la muerte: el cuerpo humano individual, el cuerpo social y político, el amor, la sabiduría, la temperancia como principal de las virtudes, el desengaño, la devoción religiosa, el universo en su conjunto, todo fue explicado por analogía con el reloj. Incluso Dios fue conceptualizado como el gran relojero que había construido y mantenía el correcto funcionamiento del firmamento, del movimiento de los planetas, como si de una inmensa obra de relojería se tratase. Hoy, cuando los relojes se han convertido para nosotros en objetos tan cotidianos, nos resulta difícil comprender aquella auténtica pasión conceptualizadora que obligaba a entender todo el universo desde la compleja maquinaria de un reloj. Y, sin embargo, es necesario penetrar en el significado de las imágenes, metáforas, símbolos y alegorías del barroco si queremos profundizar en el sentido de la época, de sus concepciones mecanicistas y deterministas aplicadas también, aunque no de modo exclusivo, claro está, al campo del pensamiento político.

En diversas obras Otto Mayr[24] ha estudiado el surgimiento, desarrollo, auge, declive y desaparición de la metáfora del reloj aplicada a las más diversas esferas de la vida, pero principalmente en los ámbitos de la filosofía mecanicista de la naturaleza y de la filosofía política: la concepción del universo en su conjunto como un reloj se corresponde en el tiempo con la idea mecanicista del Estado moderno como una gran maquinaria centralizada hecha de engranajes y ruedas que tienen que funcionar al unísono para marcar acompasadamente las horas. Ante la imposibilidad de seguir aquí más pormenorizadamente la evolución de la metáfora de la máquina política o del Estado concebido como un autómata y comparado con el reloj mecánico, me limitaré a recordar que Thomas Hobbes utilizó la metáfora del reloj en dos de sus principales obras, en *De cive* (1642) y en la Introducción al *Leviatán* (1651), como elemento de explicación de su filosofía mecanicista aplicada al campo de la política. Pero me interesa más centrarme en el barroco español y, en concreto, en Saavedra Fajardo, pues no en vano éste se adelantó a Hobbes en la comparación entre el reloj mecánico y el Estado barroco, así como en el uso de muchos otros recursos de la retórica política.

[24] *Cf.* O. Mayr, *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe.* Baltimore/Londres, John Hopkins University Press, 1986, y el artículo del mismo autor, "A Mechanical Symbol for an Authoritarian World", en K. Maurice/O. Mayr, *The Clockwork Universe. German Clocks and Automata, 1560-1650.* Nueva York, Neale Watson Academic Publications, 1980, pp. 1-8.



Figura 8. "Uni reddatur". Número 57 de las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo, *op. cit.*, p. 385.

En sus *Empresas políticas* (1640), Saavedra utiliza de una manera explícita la alegoría barroca del reloj mecánico para explicar las relaciones entre el príncipe y sus consejeros y ministros. La Empresa 57 lleva en su cuerpo el grabado de un reloj mecánico, reloj que va cambiando de aspecto en las distintas edicio-nes de la obra, pero que siempre se mantiene constante para explicar que los consejeros, secretarios y ministros han de ser las ruedas del reloj del gobierno y no la mano. Este papel de mano del reloj que señala las horas está reservado al príncipe (figura 8): "Obran en el relox las ruedas con tan mudo y oculto silencio que ni se ven ni se oyen. Y, aunque dellas pende todo el artificio, no le atribuyen a sí, antes consultan a la mano su movimiento, y ella sola distingue y señala las horas, mostrándose al pueblo autora de sus puntos. Este concierto y correspondencia se ha de hallar entre el príncipe y sus consejeros".[25]

La relación entre los consejeros y el Príncipe es bastante compleja. Pero lo que resulta claro para Saavedra es quién debe utilizar a quién, dónde reside la autoridad, quién debe saber mandar y contradecir, dando movimiento a toda la máquina del poder: "Y así, no solamente ha de ser el príncipe mano en el relox del gobierno, sino también volante que dé el tiempo al movimiento de las ruedas, dependiendo dél todo el artificio de los negocios".[26]

[25] Saavedra Fajardo, *op. cit.*, p. 385.
[26] *Ibid.*, p. 187.

Pero al mismo tiempo, resulta imposible que el príncipe atienda personalmente todos los asuntos de gobierno y es necesario que nombre jueces, consejeros, ministros o presidentes, a los que ha de dejar obrar ("No asiste al artificio de las ruedas la mano del relox, sino las deja obrar y va señalando sus movimientos"[27]). Los consejos de Saavedra se dirigen especialmente a que el príncipe controle a sus ministros, los utilice de manera que sean ellos y no él quien aparezca ante el pueblo como responsable de los errores o de las resoluciones ásperas, escudriñe al comportamiento de sus consejeros, asista sin ser visto a las deliberaciones de los jueces desde alguna parte oculta del tribunal[28] o lleve un libro de gobierno con los aciertos y errores de sus ministros tanto en la paz como en la guerra, pues no ha de desdeñar el príncipe la posibilidad de leer en un libro abreviado el cuerpo de su imperio, reconociendo en él, como en un pequeño mapa, todas las partes de que consta. La finalidad explícita de estas advertencias al príncipe se dirige a conseguir que la mano del reloj no sea gobernada por otras ruedas.

En este contexto, Saavedra pronuncia una de sus apologías más importantes del buen gobierno de la monarquía española, apología que ha de ser entendida en el contexto de las advertencias al joven príncipe para que conserve y potencie el trabajo de todos los Consejos, en coherencia con otras Empresas donde señala la necesidad de que se forme un Consejo general o Cortes con dos consejeros de cada uno de los consejos y dos diputados de cada una de las provincias de la monarquía para tratar de conservarla y darle nueva vida. En este sentido, a pesar de que el rey ha de ser la mano del reloj que indique la hora y la dirección de los asuntos de gobierno, también es importante señalar el papel de las instituciones representativas como límite de la acción del monarca. De hecho, Saavedra también plantea, como otros tratadistas de la época, la espinosa cuestión del derecho de resistencia del pueblo frente al mal príncipe, y reconoce este derecho de resistencia, si bien no a los individuos aislados o yuxtapuestos en masas informes, sino corporativamente a "toda la república universal congregada en Cortes".[29] Pero volvamos a la apología señalada, pues en ella aparece de nuevo la analogía del relox aplicada al buen gobierno:

[27] *Ibid.*, p. 390.

[28] Para este fin se encuentran, según Saavedra, todos los tribunales "dentro del palacio real de Madrid. Y en las salas donde se hacen hay ventanas, a las cuales sin ser visto se suele asomar Su Majestad" (*Ibid.*, p. 392).

[29] Véase el análisis de J. A. Maravall, "Saavedra Fajardo: motral de acomodación y carácter conflictivo de la libertad", en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. Siglo XVII*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1975, pp. 161-196.

> Este concierto y armonía del relox, y la correspondencia de sus ruedas con la mano que señala las horas, se ve observado en el gobierno de la monarquía de España, fundado con tanto juicio, que los reinos y provincias que desunió la naturaleza los une la prudencia. Todas tienen en Madrid un Consejo particular: el de Castilla, de Aragón, de Portugal, de Italia, de las Indias y de Flandes. A los cuales preside uno. Allí se consultan todos los negocios de justicia y gracia tocantes a cada uno de los reinos o provincias. Suben al rey estas consultas, y resuelve lo que juzga más conveniente. De suerte que son estos Consejos las ruedas. Su Majestad, la mano.[30]

La metáfora del reloj aplicada al Estado trasciende la época del barroco, si bien hay que establecer una diferencia muy clara entre el pensamiento político inglés y el continental. Siguiendo el análisis de Otto Mayr, se puede afirmar que nuevos aires de libertad soplan en Gran Bretaña y como consecuencia la metáfora del reloj tiende a desaparecer o se hace mucho más rara, o se utiliza en una dirección antimecanicista. El pensamiento liberal ascendente sustituirá de manera gradual la imagen del reloj, en nombre de la libertad, por una imaginería política en la que el balance, el equilibrio y la autorregulación se convierten en conceptos centrales. Por el contrario, en el continente la imagen del reloj aplicada al Estado pervive durante mucho más tiempo, en la tradición que había sido establecida durante el siglo XVII. Así, por poner sólo dos ejemplos, en el caso de Alemania cabe citar al rey ilustrado Federico II de Prusia en el siglo XVIII, y a Otto von Bismarck, el Canciller de Hierro, en el siglo XIX. Aquí la tradición metafórica del Estado como reloj mecánico perdura todavía doscientos años más tarde y llega casi a los umbrales de nuestra época.

La teoría del absolutismo ilustrado puede ser caracterizada como una teoría mecanicista del gobierno. Así, por ejemplo, Federico II "el Grande" de Prusia, compartió una visión determinista en diversos campos de la filosofía: partidario del determinismo frente al libre albedrío, repitió la vieja imagen de Leibniz según la cual Dios no sería mejor que un relojero incompetente si su creación estuviera sujeta al azar; defensor de La Mettrie y de su concepción de cuerpo humano como una máquina, no es de extrañar que el campo de la política continuara coherentemente con la metáfora del reloj. Cuerpo político y reloj son imágenes que acompañan a Federico II durante casi toda su vida. Ya las había introducido a los veinticuatro años al escribir en 1736 sus *Consideraciones sobre la situación actual del cuerpo político en Europa* y se mantienen hasta sus *Ensayos sobre la forma de gobierno*, redactados en 1781. Según señala acertadamente Otto Mayr:

[30] Saavedra Fajardo, *op. cit.*, p. 392.

Las dos analogías del reloj y del cuerpo expresaban dos principios diferentes, ambos esenciales para la concepción que Federico II tenía del Estado. Por un lado, la analogía del cuerpo, que comparaba al príncipe con la cabeza o con el corazón, servía para defender el lugar central y supremo del príncipe en la jerarquía del Estado. La analogía del reloj, por otro lado, expresaba el ideal de un Estado en el que todos los problemas, ahora y en el futuro, podían ser resueltos por mecanismos administrativos adecuados que debían ser programados con antelación para enfrentarse con cualquier eventualidad.[31]

No le faltaba razón a Goethe cuando, después de una visita a Berlín, describe en una de sus cartas a Frau von Stein la admiración que despierta en él el sonido armonioso de las grandes instituciones políticas creadas y puestas en movimiento por la vieja gran rueda que es el rey Federico II, quien con su actividad es capaz de poner en movimiento el gran reloj del Estado.

Si la metáfora fue utilizada por autores tan centrales en Alemania, no es de extrañar que siguiera su curso hasta muchos años más tarde. Bismarck da una vuelta de tuerca más a la imaginería autoritaria y se refiere de una manera constante a la maquinaria del Estado, concibiéndose a sí mismo como un gran relojero cuya misión consiste en marcar el ritmo de la actividad del gobierno al mismo tiempo que pone en hora a las dos Cámaras del Parlamento.[32]

No quisiera terminar esta exposición con el amargo sabor de boca que pudiera haber producido la cita de tantos textos barrocos en los que la caducidad del tiempo, el desengaño, el pesimismo antropológico y la muerte se encuentran presentes de una manera trágica, cuando no patética. Así pues, concluiré en clave positiva –como si de un contrapunto musical se tratara frente al pesimismo barroco– con palabras de Schiller plenas del mejor optimismo dieciochesco. En unos versos de su *Himno a la alegría*, pertenecientes a una de las estrofas no elegidas por Beethoven para los coros de la Novena Sinfonía, eleva Schiller la metáfora del reloj a un plano superior, concibiendo ya no el Estado sino todo el universo en su conjunto como un gigantesco reloj movido por la Alegría:

[31] O. Mayr, *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*, en *op. cit.*, p. 109.

[32] Sobre la metáfora de la máquina y del reloj en Bismarck, véanse las páginas 556-559 del libro de D. Peil, *Untersuchungen zur Staats-und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*. Munich, Fink, 1983. *Cf.* también la figura 17 de este mismo libro en la que aparece una caricatura del Canciller de Hierro como gran relojero poniendo en hora al Reichstag y al Landtag.

Freude heisst die starke Feder
in der ewigen Natur.
Freude, Freude treibt die Räder
in den grossen Weltenuhr.[33]

[33] Alegría se llama el potente resorte
de la eterna naturaleza.
Alegría, Alegría mueve las ruedas
del gran reloj del universo.

Agradezco al libro de A. Demandt (*Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. Munich, Beck, 1978, p. 162) que me haya recordado los versos de Schiller.

SOBRE LA CONSIGNA "HACIA LA PAZ PERPETUA"

CARLOS PEREDA
Universidad Nacional Autónoma de México

Pocos maestros como Fernando Salmerón han insistido tanto entre nosotros que no se puede ser buen filósofo; más todavía, que no se puede aprender filosofía si se deja de lado su historia. Y conocer esa historia es, como se lo enseñó su maestro Gaos, y como él se lo ha enseñado a multitud de estudiantes, regresar una y otra vez a las fuentes, leer los clásicos con cuidado, con rigor crítico, con imaginación. Este trabajo busca rendir un homenaje a esos fervores.

El Derecho y las instituciones capaces de respaldar la paz, "resultados" del "contrato social", del contrato que "constituye" una sociedad, han "introducido" en el interior de los Estados la posibilidad de una paz duradera: el Derecho es el garante de la paz interna, o mejor dicho, el Estado, en tanto posee el monopolio de la fuerza legítima es el garante del Derecho y, así, de la paz. Sin embargo, es un hecho que hasta ahora carecemos de un "contrato inter-social", o más bien, "inter-estatal", de un contrato de los diferentes Estados que evite la violencia entre ellos, sin excluir esa forma extrema de violencia que es la guerra. Y la mayoría de las guerras son guerras entre Estados o entre naciones que pretenden constituirse como Estados.

No obstante, los esfuerzos, al menos los esfuerzos *teóricos* por formular tal "contrato", no son nuevos; más todavía, desde la Edad Media se han multiplicado las sugerencias al respecto. Sin embargo, en esta discusión me limito a concentrarme un poco en la propuesta de Kant de 1795, "Zum ewigen Frieden", título que tradicionalmente suele traducirse como "Sobre la paz perpetua", aunque quizá sería mejor verterlo al castellano con la expresión "Hacia la paz perpetua".

La propuesta kantiana se articula como un tratado de paz externa que deben firmar los Estados después de alguna guerra y su fundamentación; de esta manera, el texto puede reconstruirse en dos partes. La primera, el tratado propiamente dicho contiene seis artículos que formulan las pre-condiciones de paz, y otros tres artículos que nos dicen cómo establecerla definitivamente. La segunda parte conforma la justificación de la primera y se compone de dos suplementos y dos apéndices en los que se defiende que la garantía de la

paz perpetua entre las naciones la otorga: "nada menos que esa gran artista llamada naturaleza (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad", como indica Kant al comienzo del "Suplemento primero", para, de inmediato, aclarar que su optimismo en el futuro descansa, en último término, en su creencia en la Providencia. Ah, y en el "espíritu comercial": "que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el *poder del dinero* es, en realidad, el más fiel de todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz (por supuesto, no por impulsos de la moralidad) y a evitar la guerra con negociaciones".

Evitemos tanto vértigo de lo sublime. Pues, como no me resulta muy claro cuál es el sentido de la palabra "finalidad" en relación con el "curso mecánico" de la naturaleza, y menos, aplicado a la historia, como los designios de la Providencia, incluso cuando se crea en ellos, por lo menos desde Job, se nos han vuelto cada vez más enigmáticos, y como el "espíritu comercial" a veces es un buen antídoto en contra de la guerra pero, en otras ocasiones, no sólo coexiste con ella, sino que incluso puede hacerla su objeto, convirtiendo la guerra en un excelente negocio, dejaré esta fundamentación por completo de lado, y concentraré mi lectura argumentada casi exclusivamente en la primera parte, en la formulación del tratado de paz.

Tal vez se proteste: ¿es posible, sin debilitar excesivamente el texto del tratado, dejar de lado su "fundamentación"? No sólo es posible, algo más, creo que es imprescindible si se quiere rescatar la propuesta kantiana. En primer lugar, la teoría providencialista de la historia introduce una macro-teleología incompatible con un concepto central de la *Crítica de la razón práctica* como es el concepto de autonomía, y entre defender una moral de la autonomía o una filosofía de la inevitabilidad histórica, considero que lo más provechoso, y hasta quizá lo único inteligible, es defender una moral de la autonomía. En segundo lugar, y en general, *cualquier* "garantía de éxito" que se le quiera ofrecer a la acción es ilusoria, pues no son razonables en tanto tales garantías, ni la macro-teleología de la naturaleza, ni el espíritu comercial, ni tampoco los otros candidatos, las otras metáforas propuestas antes o después de Kant, la "mano invisible del mercado", la "astucia de la razón" de Hegel, el "determinismo de la infra-estructura económica"... Quiero decir: el actuar humano no puede ampararse en ninguna "garantía de éxito" so pena de eliminar precisamente la realidad de ese mismo actuar *en tanto* lo que es, actuar libre y, por ello, un proceso precario.

Comencemos, pues, a leer ya la propuesta kantiana. Básicamente, esta lectura (que bordea a veces la parcialidad con el fin de subrayar ciertas dificulta-

des recurrentes) se ocupará en discutir algunos aspectos de la política conceptual que es necesario seguir tanto con respecto a la palabra "paz" como en relación con palabras como "perpetua" o "eterna". Sin embargo, tal vez alarme la expresión "política conceptual". La palabra "política" designa aquello relativo al gobierno, al poder; previsiblemente, la expresión "política conceptual" aludirá al gobierno de los conceptos, al poder de las palabras. Además, ¿por qué hablar de "política conceptual" y no, más tranquilamente, de "descripción conceptual"? No hay por qué alborotarse. Recuérdese la regla argumental: "Ten cuidado con las palabras".

A partir de las palabras y giros y metáforas y tramas de palabras que admitimos o repudiamos, y de cómo estimamos o deshonramos y hasta difamamos ciertos conceptos, esto es, en las palabras que usamos, en tanto ellas ponen en circulación algunos conceptos y no otros, se juega en parte cómo las personas descriminan y vinculan las realidades en sí mismas y en torno a sí, cómo las personas se constituyen a sí mismas, a las otras personas, al mundo. O expresándonos de manera menos pomposa, no se olvide que la "función predicativa" del lenguaje en alguna medida inevitablemente depende de los intereses de quienes predican. Así, el concepto de política conceptual sólo posee como presupuesto la negación de un concepto de lenguaje según el cual éste es un instrumento mediador puramente pasivo, que se limita a recoger predicaciones dadas de antemano, un "mosaico mental" que representa en cada caso un mundo ya exhaustivamente articulado con independencia de las personas participantes de ese lenguaje y sus afanes. De ahí que no sea vana hipérbole señalar que discutir la política conceptual en torno a ciertas palabras, implica discutir los pro y los contra de ordenar, de articular, de "constituir" nuestras vidas, nuestros proyectos y, en cierta medida, el mundo, de una manera y no de otra: "Dime cómo usas las palabras y te diré quién eres". Por eso, después de todo, quizá no sea tan arriesgado defender que no hay política más pre-determinante que la política conceptual, lo que por supuesto, no implica negar las relaciones de ésta con las *otras* políticas. Regresemos a Kant. Seguramente, más que para insinuar que también sabía jugar ese juego, para disipar cualquier vecindad peligrosa, Kant comienza "Hacia la paz perpetua" con una ligerísima ironía: aquello que se va a discutir nada tiene que ver con la inscripción "hacia la paz perpetua" de cierta posada holandesa junto al dibujo de un cementerio. Sin embargo, la expresión "nada tiene que ver" no es del todo correcta, en realidad, dicha inscripción y el breve tratado kantiano, sí que tienen que ver: la una alude a un contraejemplo fuerte al asunto que refiere el otro. Relación de contraejemplo fuerte, el concepto de paz perpetua entre los Estados que afanosamente procura entrever Kant, la ardua, diversa hasta la multiplicidad divergente y, por ello, llena de sorpresas e in-

certidumbre paz perpetua de los vivos, busca proponerse como la alternativa —quizá, como la *única* alternativa— a la *otra* paz perpetua, a la fácil, monótona, previsible paz perpetua de los muertos.

Sin embargo, no es este contraejemplo fuerte, la paz perpetua de los muertos, el único contraejemplo que se propone a la paz perpetua de los vivos entre los Estados, hay también contraejemplos débiles. Si no me equivoco, las diferencias entre contraejemplos fuertes y débiles puede formularse como sigue: un contraejemplo fuerte conforma un opuesto al concepto en cuestión, en cambio, los contraejemplos débiles expresan aproximaciones o degradaciones a tal concepto; de esta manera, en el primer caso, se estará ante una diferencia absoluta y, en el segundo, ante una diferencia de grado. Según la situación, ambos tipos de contraejemplos pueden resultar de la mayor utilidad, pues caracterizar y defender un concepto es, en gran parte, recortarlo con uno o varios contraejemplos y, sobre todo, recortarlo y demarcarlo de la maraña de contraejemplos que son sus fetiches. De esta manera, cualquier política conceptual justa se encontrará a cada paso con la virtud del *espíritu de rescate* y su norma, la *máxima de los datos, fetiches y materiales*: "Cuando discutas sobre cualquier asunto reúne una cantidad importante de datos sobre él o sobre su entorno, luego somete esos datos a una crítica implacable para distinguir, entre ellos, los fetiches de los materiales que hay que retomar en la propia argumentación".

Precisamente, la "Sección primera" de "Hacia la paz perpetua" que contiene seis "artículos preliminares para la paz perpetua entre los Estados", puede reconstruirse como recogiendo en cada uno de sus cinco primeros artículos, un contraejemplo débil al concepto de paz perpetua de los vivos: pequeños fetiches a los que se puede aludir con expresiones como "paz estratégica", "paz inmoral", "paz opresiva", "paz endeudada", "paz impuesta"; luego, Kant vuelve a atender el contraejemplo fuerte ya introducido de la paz perpetua de los muertos. Pero leamos con más parsimonia.

Por lo pronto, no olvidemos que ninguno de estos contraejemplos es focalizado o estudiado en general por Kant, sino a partir de un aspecto, a veces incluso de una simple puntualización un poco hecha al margen y que, además, la situación varía en cada caso.

El concepto de la paz estratégica es introducido en la formulación misma del primer artículo: "No debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro".

La paz estratégica, la paz que es sólo un medio de ciertos agentes para replegarse y, de esta manera, juntar fuerzas con el fin de ganar tarde o temprano una guerra, no es paz genuina y, por ello, no pertenece al tipo de paz al que se busca referir con la expresión "paz perpetua"; en este contexto, Kant

hace una precisión a rescatar: la paz estratégica es un contraejemplo de la paz entre las naciones pero sólo si se piensa con rigor, "si se juzga el asunto tal como es en sí mismo", en cambio, desde el vértigo de lo sublime que desencadena la retórica de la sangre y de la patria, desde la retórica del espíritu de la tribu, cuando se sitúa al "honor del Estado" en "el continuo incremento del poder sin importar los medios", la distinción entre paz estratégica y paz entre los Estados "parecerá pedante y escolar", puesto que, para quienes son presos de dicha retórica, la paz no posee dignidad en sí, es sólo una astucia en medio de una intrincada telaraña de astucias, un arma más del poder y punto.

Muy indirectamente es introducido el próximo contraejemplo, el concepto de paz inmoral. El segundo artículo preliminar es la siguiente —tal vez no demasiado clara— norma del derecho internacional en contra del imperialismo: "Ningún estado independiente (grande o pequeño, lo mismo da) podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación".

Para justificar esta norma, Kant propone cierta política conceptual: pensar los Estados independientes en analogía con las personas y, recuérdese la *Crítica de la razón práctica*, las personas no tienen precio sino dignidad; heredar, permutar, comprar o donar una persona implica darle un precio y quitarle su dignidad, implica, pues, el régimen de la esclavitud, convertirla en una cosa. La paz que trate a las personas, los individuos, o su análogo, los Estados, como cosas es una paz inmoral. Por eso —¿hay que todavía recordarlo?—, el imperialismo es inmoral. Pero ¿en qué sentido es buena la analogía de un Estado con una "persona moral"? La respuesta quizá se encuentre si se piensan los Estados como autónomos; porque sí, un Estado no es heterónomo, no es un patrimonio como el suelo sobre el que descansa, sino que es autónomo, "una sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer". La paz perpetua no puede conformarse, entonces, con una paz internacional inmoral, con una paz que coexista con el imperialismo, con las guerras de conquista que provoca "heredar", "permutar", "comprar" o "donar" Estados... Más adelante, sin embargo, veremos que esta analogía entre Estados y personas posee mucho más dificultades de las que parece reconocer la tradición. Lo que llamo "paz opresiva" es la paz que sobrevive en medio de las herramientas y los preparativos de la guerra, por ejemplo, la paz que incluye la presencia de ejércitos permanentes que, por así decirlo, vigilan y hasta articulan esta paz. El concepto de paz opresiva es también introducido muy indirectamente, a través de un tercer artículo preliminar que es, sin duda, el más utópico de este ensayo y, por lo demás, uno de los pocos momentos de clara utopía política que se permite el razonable e incluso, a veces, demasiado cauteloso liberal que es Kant: "Los ejércitos permanentes deben desaparecer totalmente con el tiempo".

Kant no defiende su utopía, como lo han hecho otros, con el argumento de los instrumentos potenciales peligrosos, aquello de que, puesto que si una persona tiene un arma cargada en el ropero, tarde o temprano, intereses o sentimientos cegadores como el miedo o el honor, la llevarán a encontrar ocasiones propicias para usarla, por eso, lo mejor es no guardar armas cargadas en el ropero (las diversas seriales de televisión, o las diversas variedades de la misma señal de televisión, suelen ser una ilustración de todo ello). Sin embargo, el hecho de que no use este argumento no implica que no use ningún argumento prudencial; sin duda, el siguiente es un argumento de este tipo: buscando aparecer bien preparados para la guerra, muchos Estados se "estimulan" mutuamente a superarse, en una carrera armamentista que aumenta sin cesar y, finalmente, resulta más opresiva la paz que una guerra corta; además, los gastos generados por tales armamentos, se convierten, ellos mismos, en la causa de guerras futuras, con el fin de liberarse de esas cargas. Por eso, incluso si se considera demasiado utópica y, por ello, imposible de satisfacer la norma kantiana, no obstante, quienes no consideren con sarcasmo los deseos de paz, tanto interna como externa, inevitablemente tendrán que defender alguna norma en esa dirección: exigir *algún* grado de desarme generalizado.

Por otra parte, junto a este argumento prudencial que pide el desarme total, Kant reitera uno de sus más conocidos argumentos morales, ya recordado respecto a la paz inmoral: tratar a las personas "a cambio de dinero, para matar o ser muertos" abusa de las personas, desconociendo su autonomía, las corrompe convirtiéndolas en "máquinas de matar", lo que contradice "el derecho de la humanidad en nuestra propia persona". Para Kant, pues, no es del todo compatible ser soldado —al menos, ser profesional de un ejército permanente— y ser persona.

El cuarto contraejemplo, la paz endeudada, consiste en aquella paz propia de un Estado que ha contraído deudas con otro. Kant recurre nuevamente a argumentos prudenciales y llega a llamar a este tipo de paz un "tesoro para la guerra" sin, al parecer, darse cuenta que tal metáfora algo quizá tenga que ver con la para-Providencia del "espíritu comercial" en que, en otros pasajes, tanto confía: "un sistema de crédito, como instrumento en manos de las potencias para sus relaciones recíprocas, puede crecer indefinidamente y resulta siempre un poder financiero [...] es decir, es un tesoro para la guerra".

El quinto contraejemplo, la paz impuesta, parte de aquella norma internacional que establece la soberanía de los Estados y remite al segundo artículo preliminar: "Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro".

Luego de formular esta norma de soberanía, Kant de inmediato se pregunta: "pues, ¿qué le daría derecho a ello?" De nuevo, el argumento de fondo es la concepción de un Estado en analogía con una persona y, por lo tanto, autónoma: ninguna persona tiene derecho a inmiscuirse por la fuerza en la conducta de otra persona, mientras ella no viole derechos ajenos, ya que, como se ha afirmado, las personas son autónomas. La norma y el argumento por analogía que la respalda, en principio, parecen correctos. Sin embargo, su aplicación es de caso en caso mucho más problemática de lo que resulta a primera vista pues, en concreto, así como no pocas veces es difícil distinguir entre los actos que sólo atañen a una persona y los que inevitablemente repercuten sobre las demás —de ahí, todas las dificultades cada vez que se discuten políticas en algún sentido sospechosas de paternalismo—, también es a menudo complicado distinguir entre los actos de un Estado que atañen a los otros Estados y aquellos que no. Por ejemplo, en tiempos de Kant era ya arduo decidir si la Revolución francesa era un asunto exclusivamente de Francia o, en alguna medida, del mundo, pues, por lo menos, su lección liberadora recorría el resto de los países europeos y hasta de países de continentes lejanos: ese terremoto, en la realidad o en el imaginario colectivo, pero en cualquier caso, ese terremoto de la historia, là caída de la corona francesa, ¿acaso no puso en peligro el resto de las cabezas coronadas? En la actualidad, dificultades como éstas se plantean todos los días, con y sin razones, bien y mal planteadas.

Exploremos algunas dificultades *bien* planteadas. Por lo pronto, a la política conceptual que propone pensar los Estados en analogía con las personas, apenas se la examina con cierto detalle, se le multiplican las dificultades. En primer lugar, respecto a las personas, cada una es la portadora de derechos, pero ¿quién es el portador de derechos en los Estados?, ¿la mayoría del pueblo, la mayoría y las minorías más importantes, la mayoría y todas las minorías, el gobierno de turno si posee alguna legitimidad, o cualquiera que sea el gobierno de turno? ¿O un Estado sólo es portador de derechos si se trata de un Estado democrático? Por ejemplo, ¿quién era el portador de derechos en el Estado nazi en la Alemania de los años treintas?, ¿quien era el portador de derechos en la Sudáfrica del *apartheid*? En general, ¿acaso frente a la masacre de los oponentes políticos o de una minoría en su conjunto —desde los judíos o los gitanos a los *gays*— puede pensarse en alguna "ayuda" que no provenga "de afuera"? ¿Y qué decir cuando un gobierno despótico esclaviza a su propio pueblo, eliminando de inmediato el menor signo de oposición y convirtiendo al país entero en una cárcel? En situaciones como éstas ¿sigue valiendo el principio de no intervención? Creo que para responder preguntas como éstas, de caso en caso, hay que tener presente dos series de datos: por

un lado, los datos que pertenecen a la lista de masacres al amparo del principio de no intervención, por otro lado, los datos que recuerdan que ningún Estado jamás ha enviado soldados a otro exclusivamente por razones morales. ¿Por qué política conceptual debemos decidirnos, entonces: por pensar los Estados como personas o por no pensarlos como tales?

En segundo lugar, algunas consecuencias de esta analogía son peligrosas (y no pocas veces se expresan metáforas peligrosas). Por ejemplo, dicha analogía, después de Kant, condujo a pensadores como Fichte y a cierto insistente marxismo a acabar abusando de metáforas como "la voluntad del Estado" y, sobre todo, "la voluntad del pueblo" (como si en sociedades complejas pudiera haber algo así como "*la* voluntad del pueblo") y, a la sombra de cierto antiindividualismo militante, pronto se concluyó recomendando "colectivismos" agresivos (que tales "colectivismos" sean de cuño nacionalista o internacionalista es lo de menos).

Con el sexto contraejemplo se regresa a la ironía del comienzo, a la paz perpetua de los muertos. El último artículo preliminar se introduce como una observación que, como a menudo es el caso en Kant, resulta realista y prudente, pero es algo más; sin embargo, no refiere de manera directa ni a un ejemplo ni a un contraejemplo de la paz, sino a aquella falta de límites de la guerra, esa destrucción minuciosa y progresiva de cualquier confianza elemental que es "condición de imposibilidad" de cualquier paz internacional futura: "Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura, como el empleo en el otro Estado de *asesinos (percussores), envenenadores (venefici)*, el *quebrantamiento de capitulaciones*, la *inducción a la traición (perduellio)*, etcétera".

Para respaldar esta norma, Kant razona que, a partir de determinado punto, las estratagemas deshonrosas hacen perder el mínimo respeto que se debe tener al adversario, respecto sin el cual éste se transforma en enemigo a muerte; de esta manera, cierto tipo de hostilidades anula cualquier voluntad de paz futura y conducen al desastre generalizado: "De todo esto se sigue que una guerra de exterminio, en la que puede producirse la desaparición de ambas partes y, por tanto, de todo el derecho, sólo posibilitaría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana y, por consiguiente, no puede permitirse ni una guerra semejante ni el uso de los medios conducentes a ella".

A lo largo de la Edad Media se habían hecho consideraciones similares al distinguir entre el problema de la guerra justa, o más bien, de la guerra justificada, *just ad bellum*, y el problema de la justicia en la guerra, *jus in bello*, y cómo las injusticias *en* la guerra podían comprometer incluso la justicia *de* la guerra más justificada.

¿Qué decir de esta política conceptual que así recorta la paz, que perfila y demarca el concepto de paz, tanto interna como externa, pero sobre todo externa, con los conceptos de la paz estratégica, de la paz inmoral, de la paz opresiva, de la paz endeudada, de la paz impuesta, de la paz perpetua de los muertos en tanto contraejemplos débiles y fuertes de la paz perpetua de los vivos?

Por lo pronto, aunque todos los artículos preliminares se proponen como "leyes prohibitivas", Kant sugiere que varía la urgencia con que se deben cumplir. Por un lado, los artículos primero, quinto y sexto deben ser aplicados "rígidamente" (*strengen*), en el sentido de: "sin consideración de las circunstancias", pues sin esa aplicación "rígida", si no se está preparado a aceptar los tratados de paz ya existentes, la soberanía de los Estados y mínimas condiciones de respeto en los conflictos armados, según Kant, cualquier propuesta de paz internacional más o menos estable se evapora. Por otro lado, Kant no espera que los artículos segundo, tercero y cuarto se apliquen de manera rígida, esto es, inmediatamente y, por eso, introduce el concepto –desde el punto de vista legal, algo más que problemático, como el mismo Kant reconoce– de "leyes permisivas" (*Erlaubnisgesetze*), esto es, leyes que "contienen una autorización para *aplazar* la ejecución de la norma sin perder de vista su fin último". De esta manera, esta "temporalización del Derecho" nos invita a convivir incluso en la paz con la paz inmoral, con la paz opresiva, con la paz endeudada: a aceptar una paz internacional con guerras locales de conquista, con ejércitos permanentes y con deudas entre los Estados.

Tal vez sea razonable, en contra de Kant, generalizar esta última propuesta y proponer: todos los contraejemplos débiles tienen que aplicarse "permisivamente", pues hay que aprender a convivir con todos ellos, pues ¿no son acaso los esfuerzos de paz *también* compatibles con la existencia de la paz estratégica y de la paz impuesta? Si ha de responderse con la afirmativa, entonces, todos los contraejemplos débiles de la paz, la paz estratégica, la paz inmoral, la paz opresiva, la paz endeudada y la paz impuesta son contraejemplos débiles en el doble sentido de *degradaciones* de la paz y/o *aproximaciones* a la paz. Porque todos estos tipos de paz son, en alguna medida, tipos de paz de los vivos, tipos imperfectos de paz y hasta fetiches de la paz pero tipos de paz al fin; en cambio, el contraejemplo fuerte, la paz perpetua de los muertos no es, en sentido estricto, ningún tipo de paz, puesto que la paz es una circunstancia de la vida, y la muerte no es una circunstancia de la vida, sino su ausencia. La paz perpetua de los muertos es, entonces, un contraejemplo fuerte y, en este sentido, como fetiche, el más vicioso de todos, pues si bien en relación con los otros contraejemplos, se trata de posibilidades con las que se podrá luchar en el interior de la paz, en este contraejemplo, se formula aquello que conforma el límite de la paz.

No obstante, y por eso mismo, por ser la paz perpetua de los muertos el contraejemplo fuerte, el contra-ideal, ¿no existe tal vez el peligro de que el adjetivo "perpetuo" de la expresión "paz perpetua de los muertos" contamine la expresión "paz perpetua de los vivos"? ¿No configura una política conceptual razonable respecto a la palabra "paz" aquella que renuncia de una buena vez por todas al adjetivo "perpetuo", a la expresión "paz perpetua"? La voz "perpetuo" tiene el sentido de "constante", "continuo", "duradero para siempre", "imperecedero", "perdurable", "inmortal". Sin embargo, ¿pueden aplicarse esos adjetivos a los procesos de la vida?, ¿no son quizá *todos* los procesos de la vida pasajeros, variables, temporales, perecederos, inseguros? Quiero decir: entre el concepto —cualquiera que él sea, incluyendo al kantiano— de paz perpetua y el concepto de *perpetuum mobile* ¿no se establece acaso una viciosa posibilidad de cercanía? Pero ¿de qué hablo?

Un *perpetuum mobile* postula una máquina que posee movimiento perpetuo: una máquina que, una vez puesta en marcha, continúa en movimiento indefinidamente sin recibir energía suplementaria de ninguna fuente externa a ella. La historia de tales construcciones consiste en relatos de algo así como alquimistas anacrónicos, alocados inventores, sin embargo, aquí no me interesan los vanos o fraudulentos esfuerzos por construir tales máquinas, sino el atractivo concepto que en ellas se articula. En efecto, el proceder de una máquina *perpetuum mobile*, los procesos *perpetuum mobile* son procesos: a) infinitos, y b) sin necesidad de energía exterior.

Por el contrario, los procesos simétricamente opuestos a los procesos *perpetuum mobile* son los procesos precarios. En este sentido, por definición, un proceso precario es un proceso: a) finito, y b) con necesidad de energía exterior.

Tal vez se proteste: pero no hay tal cosa como procesos *perpetuum mobile*, ¿para qué, entonces, disponer de un concepto con referente imposible? Porque, si no me equivoco, se trata de un concepto que presuponen muchos de nuestros anhelos e incluso algunas de las más frecuentadas nostalgias, una fascinación que suele aparecer apenas se araña un poco la superficie de varios ideales recurrentes y hasta de no pocos tercos deseos. De ahí que operar con la oposición conceptual entre los procesos *perpetuum mobile* y los procesos precarios resulta un utilísimo instrumento de análisis, de crítica, de evaluación.

Regresemos otra vez a Kant y a sus reflexiones sobre la paz perpetua. Creo que la dificultad respecto a la política conceptual en torno a la paz a que se buscaba aludir cuando se sospechó una posible contaminación por parte del concepto de paz perpetua de los muertos en el concepto de paz perpetua de los vivos se reformula con más rigor de la siguiente manera: cuando se piensa

en la paz perpetua de los vivos hay que tener cuidado de que adjetivos como "perpetuo" no hagan degenerar este concepto y pensemos la paz como un proceso que, una vez puesto en marcha, se comportará en tanto proceso *perpetuum mobile*, cuando inevitablemente no se puede pensar la paz en el interior de los Estados y entre los Estados más que como una complicada trama de procesos precarios: de procesos finitos y que, a cada paso, dependen de la "energía" del medio en que se llevan a cabo.

Precisamente, a ello parece atender Kant al comienzo mismo de la "Sección segunda"; Kant, a diferencia de Rousseau y, en este punto, muy cerca de Hobbes, recuerda que la paz no es entre los humanos el primer dato a recoger; porque lo que se encuentra en la base de los individuos y los grupos humanos, el espíritu de la tribu, el nacionalismo, lo "natural", es la barbarie: la violencia y sus músicas guerreras. La paz, tanto interna como externa, es, por el contrario, una empeñosa y siempre incierta conquista, el elaborado pero frágil logro de la razón en contra de la naturaleza, y en contra de esa segunda naturaleza que es el espíritu de la tribu, "El estado de paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), sino, más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza".

A partir de estas premisas, Kant concluye: "El estado de paz, por lo tanto, debe ser *instaurado*".

Por eso, teniendo en cuenta la virtud del rigor y, específicamente, los peligros de palabras como "perpetuo", cualquier política conceptual en torno a la paz debería corregir a Kant y puntualizar: "El estado de paz, por lo tanto, debe ser *una y otra vez* instaurado".

Esta aparentemente pequeña corrección conlleva más diferencias de las que tal vez se perciben a primera vista, pues implica pasar de usar palabras como "perpetuo", en tanto adjetivos, en enunciados como: A) El estado de paz *perpetua* debe ser instaurado, a formular una obligación en enunciados en los cuales voces como "perpetuo" se convierten en adverbio: B) El estado de paz debe ser *perpetuamente* instaurado.

Pienso que cualquier política conceptual razonable tiene que defender la perspectiva adverbial B), en contra de la perspectiva adjetival A), que es precisamente lo que la "fundamentación" kantiana de "Hacia la paz perpetua" *no* hace y hasta tal vez prohíbe. Pues ¿qué otro tipo de procesos podría constituir una Providencia que procesos tipo procesos *perpetuum mobile*? Repensemos, sin embargo, tanto los "artículos preliminares" como los "artículos definitivos" que nos propone Kant, desde una perspectiva adverbial.

Ante todo, debe subrayarse que, desde la perspectiva adverbial, los "artículos preliminares" de Kant y, sobre todo, los tipos de paz imperfecta que ellos

ayudan a formular, no conforman en ninguna situación un *pasado* definitivamente a despedir, sino más bien la memoria de un pasado *no pasado*: la memoria que da que pensar de un pasado y, a la vez, un registro de algunos posibles obstáculos a tener en cuenta *perpetuamente*. De ahí que haya que ser mucho menos inflexible que Kant respecto a las leyes de la paz: la paz es una tarea tan difícil y tan indispensable que no se puede exigir demasiado, basta con lo que realmente se consiga; ninguna exigencia en relación con la paz poseerá, lamentablemente, aplicación rígida. Por eso, repito, ha de aceptarse que la paz estratégica, la paz inmoral, la paz opresiva, la paz endeudada y la paz impuesta son tipos de paz con los que, ineludiblemente, nos encontraremos a cada paso en cualquier paz *ya instaurada*, aproximaciones imperfectas que es necesario mantener bajo control, pero que también hay que aprender a apreciar, porque cualquier deseo de perfección en política internacional —como por lo demás, en *todos* los asuntos políticos— no ha dejado de resultar contraproducente: de nuevo, leáse un libro de historia o el periódico del día. De ahí que, pese a su turbio carácter legal, es necesario bajar el tono en relación con un concepto fuerte de Derecho y resignarnos a que todas las leyes del Derecho Internacional sean, en algún grado, leyes permisivas. O hablando con un poco de pompa, hay que confesar que, puesto que la Providencia no habla claro —si es que habla—, entre la nada y la resignación, entre la nada y la aproximación imperfecta, hay que, rehuyendo del mecanismo del todo o nada, elegir la resignación, la aproximación imperfecta. Preguntémonos ya: ¿cómo pensar desde la perspectiva adverbial los "artículos definitivos" de Kant? Por lo pronto, hay que observar que en todos los artículos, pero especialmente en los "definitivos", la formulación de éstos no debe hacer olvidar que, aunque su pretensión es general, queda claro, como no puede ser de otra manera respecto a *cualquier* formulación general, qué tipo de ejemplos se tiene especialmente en cuenta.

El primer artículo "definitivo" indica una obligación respecto a la estructura interna de los Estados, por aquello de que las relaciones dependen en gran parte de la conformación interna de los términos relacionados y, más específicamente, porque, a la larga, existe un principio de continuidad entre la política interna, doméstica, y la política internacional. Dicho de manera más general, el punto de vista interno a nuestra sociedad determina el punto de vista externo respecto a las otras sociedades: el interno que somos respecto a la sociedad y tradiciones que consideramos como nuestras, determina al externo, presente o ausente, que también inevitablemente somos en relación con otras sociedades y tradiciones, y la configuración de cada uno de esos puntos de vista se hace en relación recíproca con la configuración del otro. De esta manera: "La constitución de todo Estado debe ser republicana".

Frente a este primer "artículo definitivo", sobre todo frente a su justificación, la lectura argumentada no debe perder nunca de vista la *máxima de los datos, fetiches y materiales.* Comencemos recogiendo datos; Kant señala que la constitución de todo Estado que aspire a la paz perpetua (pero tal vez mejor, ya se anotó, debería decir: que aspire perpetuamente a la paz) debe ser republicana, y entiende por tal, aquellas constituciones establecidas de conformidad con los derechos individuales, constituciones que, además, deben organizar el poder a partir de una idea de representación y, así, contar con un principio de separación de poderes. Detengámonos un poco en cada uno de estos elementos de la constitución republicana.

En primer lugar, los derechos individuales, la libertad y la igualdad, son, según Kant, derechos fundados en la naturaleza humana, pero no estamos ante simples derechos morales, sino ante derechos con un contenido directamente jurídico; se trata, pues, de derechos a la vez, naturales y que hay que "positivizar", que hay que legislar. La libertad jurídica no es, para Kant, mera negatividad, no se define como la facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie, incluso Kant rechaza esta formulación por encontrarla tautológica, pero lo hace, erróneamente creo, a partir de una definición algo más que discutible del concepto de facultad. Así, para Kant, la libertad jurídica conforma, de manera subrayadamente positiva, la "facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto he podido darle mi consentimiento"; la libertad jurídica conforma, pues, la dimensión y, también, el sostén externo del principio moral de autonomía y, en este sentido, y en contra de Kant, es necesario defender tanto los aspectos negativos como los positivos del concepto de libertad. En cuanto a la igualdad en un Estado, si no me equivoco, articula externamente la dimensión moral de la universalidad, "consiste en una relación entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica, sin someterse él mismo también a la ley y *poder* ser, de la misma manera, a su vez, obligado".

En segundo lugar, Kant caracteriza la constitución republicana como un sistema representativo y con división de poderes, llegando a afirmar: "Toda forma de gobierno que no sea *representativa* es en propiedad una *no-forma*, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona".

Esta no-forma de gobierno se articula tarde o temprano —hasta ahora, más temprano que tarde— en alguna configuración despótica. Lástima que la aplicación que hace Kant de estos compartibles principios no es, considero, para nada compartible y nuevamente no lo es, como no lo era en relación con el concepto negativo de libertad, por dificultades con su política conceptual en torno a ciertas palabras. En efecto, el concepto kantiano de democracia es un

fetiche, y sólo a partir de ese fetiche Kant puede concluir que la democracia es una especie del género "despotismo": "[...] la democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden".

La "contradicción" que encuentra Kant en la democracia no es tal. La democracia no consiste en el fetiche que saca a relucir Kant, siguiendo demasiado al Rousseau que, en el capítulo IV del libro III de *Del contrato social*, afirmó: "Si hubiera un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente".

Afirmación que Rousseau explica, no sin sarcasmo, en el capítulo V del mismo libro, aludiendo a las complejas "mediaciones" de cualquier democracia representativa que, pronto, según él, eliminan toda posible vigencia al principio de la soberanía popular: "El pueblo inglés se piensa libre; se equivoca mucho; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo".

Considero que no disponemos de buenas razones para estar de acuerdo con tal dictamen. Quien "se equivoca mucho" no es el pueblo inglés sino Rousseau. La democracia no es un imposible régimen de gobierno "sin mediaciones" a partir del consenso de todos y, además, constantemente puesto a prueba, sino un gobierno de las mayorías, o más precisamente, de la representación de las mayorías que, a su vez, debe respetar a las minorías. Así, un gobierno democrático, lejos de "contradecir" la libertad –¿también rousseauniana?– es más bien su condición de posibilidad, y también de la paz, tanto interna como externa.

Por eso, los atributos valiosos que los prejuicios de la época de Kant atribuyen a la monarquía republicana son, en realidad, atributos valiosos de la democracia, o más precisamente, de la "democracia republicana". En el siguiente argumento de Kant acerca de cómo el egoísmo bien entendido suele resultar un buen freno a la guerra sustituyo la palabra "republicana" por la expresión "democracia republicana" y creo que con ello, la extrema prudencia, en el sentido de "la extrema sabiduría práctica que se articula en este argumento", cobra todavía mayor fuerza:

> Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución) para decidir si debe haber guerra o no, nada es más natural que se piense mucho el comenzar un juego tan *maligno*, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todos los sufrimientos de la guerra (como combatir, costear los gastos de la guerra con su propio patrimonio, reconstruir penosamente la devastación que deja tras de sí la

guerra y, por último y para colmo de males, hacerse cargo de las deudas que se transfieren a la paz misma y que no desaparecerán nunca (por nuevas y próximas guerras): por el contrario, en una constitución en la que el súbdito no es ciudadano, en una constitución que no es, por tanto *democrático-republicana*, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe de Estado no es un miembro del Estado sino su propietario, la guerra no le hace perder lo más mínimo de sus banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas cortesanas, etcétera, y puede, por tanto, decidir la guerra, como una especie de juego, por causas insignificantes y encomendar indiferentemente la justificación de la misma, por mor de la seriedad, al siempre dispuesto cuerpo diplomático.

A diferencia de lo que sucede en un régimen despótico, en una democracia los ciudadanos pueden ejercer presión, y de diferentes maneras, en un gobierno que ellos mismos —al menos indirectamente— constituyen. Por eso, y aquí reencontramos una vez más la premisa 1) de nuestro primer argumento turbador, el miedo de todo aquello que se arriesga en caso de una guerra, no sólo los bienes sino incluso la propia vida, refuerza el deseo de paz y *mueve* a los ciudadanos de una democracia a oponerse a la guerra, en un sentido similar a que también los *mueve* a oponerse a cualquier estado de cosas que ponga en peligro sus bienes y sus vidas.

Se protestará: el argumento de Kant, o mi ligera reformulación, y en general, el argumento turbador, es presa de un vértigo simplificador porque ignora que también una constitución republicana, o como prefiero hablar, que también una constitución democrático-republicana, incluso aplicada con legitimidad y hasta satisfactoriamente, es compatible, por ejemplo, con la demagogia más confundente y las manipulaciones más sutiles, aquellas que permiten que ciertos grupos hagan olvidar a la mayoría de la población los deseos y creencias y emociones que mejor responden a sus intereses más legítimos y así, arriesguen sus bienes y sus vidas de manera irracional, persiguiendo metas que en nada los beneficiarán. Esto no sólo es verdad, sino que se trata de una de esas verdades que, para comprobarse, de nuevo, no se necesita de mucha historia, basta hojear el periódico del día.

Cuidado, sin embargo, por un lado, no se pase por alto que el argumento del egoísmo bien entendido razona una tendencia a evitar la guerra, no una garantía de que éste será necesariamente el caso. Por otro lado, a partir de observaciones como las de Rousseau (las fantasías de una democracia directa descalificando todo arreglo democrático real, lo que llamaré más adelante el "concepto fantasmal de democracia") y de estas protestas, se desencadenan rumores que, con fervor abierto o apenas disfrazado, propagan una continua

mala fama de la democracia, paralela tanto a la *mala fama de la paz* como a la *mala fama de la argumentación*. Con la expresión "*mala fama de la democracia*", de nuevo, no aludo tanto a las argumentaciones teóricas dirigidas frontalmente en contra de la democracia –que hacia finales del siglo XX y después del llamado "derrumbe del socialismo real"– han caído en bastante descrédito, como a todo ese decidido y no pocas veces elaborado malestar en contra del quehacer político diario en las democracias reales y de quienes, en primer término, lo realizan; me refiero a esos elaborados rumores acerca de corrupciones reales o posibles que, en casi todas las democracias modernas, suelen permear los discursos prácticos, desde las editoriales de los periódicos y las conversaciones más casuales hasta los tratados de la academia... Tal vez se ataque: lo que posee *mala fama* no es, en concreto, la democracia sino, más en general, lo político, toda la política. La *boutade* "quien se dedica a político es corrupto o tonto" descubre un sobreentendido cuya otra cara es, claro: "si una persona busca vivir honestamente tendrá que alejarse de los sucios tejes y manejes de la política". Frente a ataques como éste hay que comenzar por responder concediendo: sin duda, tal sobreentendido existe y, además, con cierta molesta frecuencia formula una verdad (no pocas veces, los políticos son corruptos o incompetentes básicos con sorprendente carisma). Sin embargo, cuidado, pues, si no me equivoco, la *mala fama* de la política es, en realidad, la *mala fama* de la democracia, ya que es precisamente a *esa* política a la que alude tal *mala fama* aparentemente general: a la competencia entre los partidos, a la pluralidad de sus argumentaciones, a la publicidad de sus dificultades y tropiezos..., pues los otros tipos de política (la monarquía, la dictadura) no se reconocen en tanto tales: se piensan a sí mismos como formas de gobierno o de administración, no como formas normativas de organización de la vida pública: no como formas de política. Pero ¿por qué atacar entonces la *mala fama* de la democracia y, a la vez, aceptar que no hay democracia que no conviva con sus "secuestros"? Quien pregunta de esta manera tiende a olvidar que los "secuestros", que la corrupción ha existido también en cualquiera de los otros régimenes políticos que registra la historia y que sólo su crítica minuciosa y, a veces, con buenos argumentos, ha sido y es una posibilidad, por lo demás, a menudo realizada, de los regímenes democráticos.

Por eso, luego de aceptar cualquier ataque que evoque la demagogia y corrupción propias de las diferentes democracias reales, hay de inmediato que agregar: los regímenes políticos emanados de constituciones democráticas son compatibles con el hecho de que los ciudadanos, cegados por alguna manipulación, no defiendan sus propios intereses y hasta defiendan las posiciones más contrarias a ellos; no obstante, estamos ante la única clase de régimen político en la que existe la posibilidad de que los ciudadanos tam-

bién puedan criticar en público esas manipulaciones y defender efectivamente lo que ellos consideran sus intereses más legítimos.

De ahí que el ataque, más que en contra de una constitución o de un régimen democrático, haya que dirigirlo tal vez en contra de una constitución o de un régimen democrático convertido en un fetiche cuyo proceder se piensa en tanto *perpetuum mobile*: sin duda, un régimen democrático, como cualquier régimen político, no constituye un artefacto que, una vez puesto en marcha, funciona indefinidamente con energía propia; por el contrario, se trata de un "artefacto" que, aunque formal, o precisamente, por formal, necesita a cada paso de la energía externa material que le pueda otorgar la población sujeta a ese régimen.

La expresión "energía externa material" refiere en este contexto a las creencias, deseos y sentimientos propios de una población, así como a sus intereses y formas de vida: nadie defiende un régimen político que no considere como una fuente de bienes inmediatos y mediatos, quiero decir, ningún pueblo defiende un sistema político que no considere que sea, además de virtuoso, materialmente beneficioso, esto es, que realice más o menos plenamente alguna forma de la "buena vida". Esta "energía externa material" es, pues, lo que Hegel llamaba "Sittichkeit", conjunto de valores efectivamente vividos en un pueblo, junto con sus costumbres, rutinas..., concepto que, desde otro punto de vista, podría expresarse también con la expresión de Wittgenstein, "forma de vida" y también, como prefiero hablar, con la palabra "cultura".

Pero ¿no estoy acaso estrechando excesivamente la atención con la metáfora del "artefacto formal" y de su necesaria "energía material?, ¿por qué esa sospecha? La política conceptual también, por supuesto, atañe a las metáforas que usamos. También las metáforas dirigen la atención en cierta dirección y no en otras, también nos constituyen a nosotros mismos, a los otros, al mundo de cierta manera y no de otra; más todavía, *una* función –no, claro, *la* función– de las metáforas puede ser la de sugerir pensamientos e incluso la de que las metáforas sirvan como modelos capaces de proveer nuevas hipótesis para penetrar en realidades, por alguna razón, resistentes al saber. De ahí que en este momento de mi argumento, tal vez no pocos urjan una distinción en relación con mi subrayado de que la democracia no es un proceso *perpetuum mobile*. Porque esta negación puede respaldarse en dos metáforas divergentes: la metáfora de la máquina, del artefacto, que es la metáfora que ha guiado hasta ahora mi reflexión, pero también podría preferirse la metáfora del cuerpo humano, o en general, del cuerpo animal; después de todo, recuérdese que se habla tanto de la "máquina política" como del "cuerpo político".

Quien se deje orientar por la metáfora de la "máquina política" seguramente pensará la democracia en tanto "artefacto formal" que necesita de

cierta "energía externa material", los deseos, creencias y emociones de cierta población, su cultura.

En cambio, para quien se deje guiar por la metáfora del "cuerpo político", la relación entre "estructura formal" y materiales particulares, entre régimen político y su "Sittichkeit" o forma de vida, será diferente. La relación entre un artefacto y su energía es la relación entre dos realidades perfectamente diferenciadas: la energía no se "combina" con el artefacto, al menos no lo realiza en el sentido en que lo hace un cuerpo vivo con aquello que lo alimenta. Respecto a una máquina, a un artefacto, no existe esa peculiar metamorfosis que se llama "metabolismo" que, como indicaba Marguerite Yourcenar, en cualquier hombre o en cualquier mujer, convierte un pedazo de pan en coraje... Pero, ¿de qué hablo?

Quien se aferre a la metáfora de la máquina política pensará las relaciones entre la vida política, la esfera de lo público, y el resto de las vidas de los individuos, las esferas de lo privado, como puramente externas: entre ambas clases de esferas hay relaciones, pero se trata de relaciones externas entre dos ámbitos ya clara y definitivamente conformados y que, al vincularse, no se modifican recíprocamente; según esta metáfora, pues, los individuos llevan a las instituciones del espacio público sus deseos, creencias, emociones *ya formadas* de manera previa e independiente de ese espacio, y el espacio público debe respetar todo ello sin más.

En cambio, si los procesos de conformación de nuestros deseos, creencias y emociones poseen cierta buena analogía con el metabolismo, habrá un *continuum* con diferencias constantemente a determinar entre lo público y lo privado. Así, la conformación, evaluación y cultivo de muchos de nuestros deseos, creencias y emociones no será una dificultad meramente privada sino también, en alguna medida, un asunto de las instituciones y argumentaciones públicas (lo que, en este sentido, creo que es una consecuencia en favor de la metáfora del "cuerpo político").

Sin embargo, lo que más importa: pensemos la democracia como una "máquina política" o lo hagamos como un "cuerpo político", en ningún caso, la democracia es o podría ser un régimen inmune al olvido ciudadano de sus intereses más propios y, por lo tanto, inmune a la violencia e incluso a las peores guerras. No obstante, es el régimen en el cual existe la mayor posibilidad de que los ciudadanos puedan articular sus intereses y defenderlos, y de esta manera, el único régimen en el que es sistemáticamente posible y, además, esperable, una renovación perpetua, aunque a menudo penosa, de la paz, tanto interna como externa. Eso sí, es tan fetiche el propósito de una "democracia perpetua", como el de una "paz perpetua": ni la democracia ni la paz son o pueden constituirse en tanto procesos *perpetuum mobile*. De ahí

que, como en el caso de la paz, hay que salirle al paso a la *mala fama de la democracia* y defender una política conceptual en la que palabras como "perpetuo" o "eterno" no operen, en relación con la palabra "democracia" como adjetivos, sino en la que actúen sólo como adverbios: no se trata de levantar el fantasioso lema "hacia la democracia perpetua", sino el muy diferente, y en muchos sentidos, intranquilizador y fatigante lema, "hacia la democracia, perpetuamente".

Vayamos al segundo artículo "definitivo" que, para decirlo desde la perspectiva adverbial, procura perpetuamente la paz: "El derecho de gentes debe fundarse en una *federación* de Estados libres.

Para justificar este artículo, una concretización del imperativo moral de universalidad, Kant parte de su recurrida analogía (y ya puesta en duda en su generalidad sin restricciones) entre un Estado y una persona: así como los individuos se perjudican mutuamente en su hobbesiano estado de naturaleza, así también se perjudican los Estados, y en uno y otro caso abandonan el estado de naturaleza los pueblos que se obligan bajo una constitución, sea bajo la constitución civil de un Estado, sea bajo la constitución de una federación de pueblos. En relación a la posibilidad de esta última hay, sin embargo, una serie de obstáculos, comenzando, según Kant, por aquello que los hombres y las mujeres realmente *son*: "Teniendo en cuenta la maldad de la naturaleza humana, que puede contemplarse en su desnudez en las relaciones libres entre los pueblos (mientras que en el Estado legal-civil aparece velada por la coacción del gobierno) es de admirar, ciertamente, que la palabra derecho no haya podido ser expulsada todavía de la política de guerra".

Los conflictos en el interior de un Estado, en último término, los solucionan los tribunales de acuerdo con el Derecho vigente en ese Estado, pero ¿qué Derecho y qué tribunales podrían tener vigencia entre Estados soberanos? Obsérvese que la pregunta es muy difícil de responder si se piensa, como Kant, en lo que podría llamarse un "cosmopolitismo negativo", una "Federación de pueblos", y no en un "cosmopolitismo positivo", en un "Estado de pueblos", en un "Estado internacional", Estado al que Kant califica de "idea irrealizable" ¿y acaso temible? En efecto, la dificultad radica en que, si una Federación de Estados libres procura respaldar en algún sentido leyes internacionales, incluso leyes internacionales "permisivas", la Federación tendrá que disponer de autoridad y de poderes superiores a la autoridad y los poderes de cada uno de los miembros federados, con lo cual éstos renunciarían a ser Estados plenamente soberanos, renuncia que de antemano se rechaza. Por supuesto, ésta es una persistente aporía a la que se han enfrentado todas las organizaciones internacionales y a la que, diariamente, se enfrenta la actual "Naciones Unidas" y sus dependencias. A la respuesta de Kant se le po-

dría llamar –como por lo demás, tal vez a todo su pensamiento político– "optimismo evolutivo": aunque no se pueda realizar empíricamente un Estado internacional, dicho Estado es una idea moral regulativa, que en alguna medida debe regir las acciones entre los Estados y hacia la cual nos aproximamos gradualmente, aunque sin lograr e, incluso, "sin querer lograr" nunca alcanzarlo. En este sentido, no es irrazonable depositar alguna confianza –aunque no mucha– en las organizaciones internacionales y sus "leyes permisivas" como aproximaciones a ese imposible y temible "Estado internacional" y, sobre todo, hay que confiar que la experiencia y la reflexión sobre ella acaben reafirmando los deseos de paz y los temores a la guerra de que hablaba la premisa 1) de nuestro primer argumento turbador, y ello ponga en marcha procesos de aprendizaje, "procesos de ilustración" en los cuales los individuos entiendan que, así como los Estados nacionales lo son en el propio interés del individuo, de lo contrario, estallaría la guerra de todos contra todos, propia del estado de naturaleza, así también, algo así como "leyes internacionales sin Estado internacional en sentido estricto" lo serían directamente en bien de los Estados nacionales y, por ello, indirectamente de los individuos de los Estados nacionales. Pero, claro, tales consideraciones se "estrellan" con las creencias, deseos y sentimientos más mimados por el espíritu de toda "tribu no democrática" y hasta no pocas veces de las "tribus democráticas": las músicas guerreras que celebran la propia identidad. De ahí que tal vez, como se observa más adelante, la única esperanza en una paz duradera –si es que hay alguna esperanza– reside en lo que podríamos llamar "una cultura democrática en expansión", expresión que, sin duda, provocará, de nuevo, sarcasmos.

En cualquier caso, los procesos de instauración de la paz internacional no son, ninguna clase de procesos *perpetuum mobile*, sino procesos, casi diría, desmesuradamente, atormentadoramente precarios: procesos amenazados de manera recurrente por las más cegadoras pasiones y los más heterogéneos intereses particulares y que, por eso, a cada paso pueden "estallar". Sin embargo, como internos a cierta sociedad y externos a otras ¿qué otra opción queda que trabajar *perpetuamente* en esas imperfectas aproximaciones a la paz y confiar en que ello sirva para algo?

Atendamos una vez más la oposición entre procesos *perpetuum mobile* y procesos precarios, teniendo en cuenta la agrupación de las palabras en relativamente independientes, dependientes e interdependientes. Pensar la paz desde la perspectiva adjetival, esto es, pensar la paz como paz perpetua, como un proceso *perpetuum mobile* o cuasi *perpetuum mobile*, implica pensar las relaciones entre la paz y la guerra, o más en general, entre la paz y la violencia, e incluso entre la paz y los conflictos, como relaciones puramente de exclusión

y, de esta manera, teniendo en cuenta tal excluir se sucumbirá en la frecuente tentación que procura hacer que una palabra tradicionalmente "dependiente" como "paz" se convierta en palabra "independiente": en lugar de definir o comentar "paz" como "no guerra", "no violencia" y hasta "no conflicto", se la querrá definir o comentar totalmente independiente de palabras como "guerra", "violencia" o "conflicto", a partir de una trama "positiva" de palabras como "concordia", "unidad", "armonía" y así, como una paz capaz de convertirse en paz perpetua, en paz constituida por procesos *perpetuum mobile* o cuasi. A este concepto de paz (paz perpetua, paz *perpetuum mobile*, paz de la concordia, de la unidad de la armonía...) podemos también llamarlo "concepto fantasmal" de paz. Por el contrario, pensar la paz desde la perspectiva adverbial conducirá a pensar la palabra "paz" como interdependiente con palabras como "guerra" y "violencia", por un lado, y con palabras como "conflicto", por otro. Sin embargo, ¿por qué habría que preferirse la perspectiva adverbial a la perspectiva adjetival? Esto es, ¿por qué en la alternativa entre constantemente procurar resolver los conflictos sin violencia y buscar vivir sin conflictos, hay que rechazar, y enérgicamente, la segunda opción? Pues allí en donde las personas entran en contacto –¿y de qué otra manera podrían desarrollarse como personas?–, los conflictos son *inevitables*: casi toda nuestra vida se articula en torno a conjuntos de acciones en alguna medida incompatibles, esto es, en torno a diversos conflictos y sus tratamientos. Por eso, negar la interdependencia entre la paz y todo tipo de conflictos es, simplemente, cerrar los ojos. Así, la expresión "vivir en paz" desde una perspectiva adverbial no implica "vivir sin conflictos", por el contrario, desde tal perspectiva la expresión "vivir sin conflictos" se descubre como una *contradictio in adjectum*: vivir *es* vivir entre conflictos. De ahí que la palabra "paz" no tenga por qué implicar una trama de palabras como "concordia", "unidad sin disonancias", "armonía", pues vivir en paz es una manera de tratar los más diversos conflictos y de resolverlos: de tratarlos y de resolverlos *sin* violencia. Insisto: "no violencia" no implica "no conflicto", sólo implica "no conflicto *con* violencia, no conflicto con derramamiento de sangre", pues eliminar la pluralidad de las diversas orientaciones de los individuos en nombre del pleno acuerdo sólo produce represión y terror. Inevitablemente, pues, tenemos que pensar que el conflicto y hasta cualquier forma de violencia, incluyendo la guerra, son propiedades disposicionales de cualquier paz.

Estas comprobaciones, vivir en paz es vivir resolviendo conflictos sin violencia, vivir en paz es vivir teniendo como propiedad disposicional la violencia e incluso la guerra, hacen de la perspectiva adjetival sobre la paz, del concepto independiente de paz perpetua, un fetiche, en el sentido de: un malentendido que es necesario desenredar. No hay tal cosa como una despe-

dida final a la violencia y a la guerra y, mucho menos, a los conflictos. No hay tal cosa como una paz perpetua.

El tercer y último artículo "definitivo" para aproximarnos perpetuamente a la paz indica: el *derecho cosmopolita* (o de *ciudadanía mundial*) debe limitarse a las condiciones de la *hospitalidad universal*. Este artículo es polémico, y constituye una de esas ya aludidas generalidades que para comprenderlas correctamente hay que pensarlas teniendo en cuenta ciertos ejemplos bien precisos, en este caso, el colonialismo europeo, que Kant ya había condenado en los artículos preliminares del tratado que estamos leyendo, específicamente cada vez que ha subrayado la soberanía de los Estados respaldándose en la analogía de ésta con la autonomía de las personas. Este artículo posee una dimensión negativa y otra positiva; la dimensión negativa se da en la formulación misma del artículo, en el "debe limitarse a", pues nadie tiene el derecho sin más a establecerse en otro país, como lo hace, ante la vista de Kant, la colonización europea movida por el "espíritu comercial" que, como ya se ha indicado, en otros momentos de estas discusiones, Kant tanto alaba, sin que en aquellos pasajes de este breve tratado parezca percibir su constitutiva ambigüedad:

> Si se compara la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*). América, los países negros, las islas de las especies, el Cabo, etcétera, eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues no tuvieron para nada en cuenta a sus habitantes. En las Indias orientales (Indostán) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de sus distintos estados a grandes guerras, hambres, rebelión, perfidia y la letanía de todos los males que afligen al género humano.

En cambio, el derecho universal de hospitalidad que ofrece la dimensión positiva de este tercer y último artículo, nada tiene que ver con el colonialismo, sino al contrario; es el derecho que posee cualquier extranjero "de presentarse" en una sociedad y "de ofrecer su sociedad", correspondiendo al pueblo visitado decidir sobre ese ofrecimiento, un derecho no de vencedores como el de la colonización europea sino, en la gran mayoría de los casos, de vencidos: derecho para todos aquellos que, por razones económicas, religiosas, étnicas o políticas ya no pueden o quieren ser más internos a sus países de origen y parten en la búsqueda de otros horizontes, emigrantes, refugiados, asilados..., toda esa inmensa multitud de mujeres y hombres que, no

pocas veces arrinconados y aplastados en lo que alguna vez llamaron su "patria" —de pronto, esa "malvada", esa "impía"—, quiero decir, toda esa inmensa multitud de hombres y de mujeres que, en los límites mismos de la desesperación y hasta de la vida, parten a cualquier parte, cielo, tierra o infierno, pero parten, haciendo valer "un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra".

Estas palabras de Kant cobran en nosotros una resonancia muy particular por la aterradora necesidad que tantas mujeres y hombres han tenido en el siglo XX de hacer uso de este partir a cualquier parte, por la frecuente ansiedad en relación con este "derecho de visita". Claro, con tal "derecho" se está aún muy lejos de cualquier cosmopolitismo, incluso negativo, pero, con algo hay que empezar.

DE FALACIAS Y NO FALACIAS EN VAZ FERREIRA[1]

MARIO H. OTERO
Universidad de la República, Montevideo, Uruguay

Vamos a encarar las relaciones que tuvo este filósofo uruguayo tanto con la teoría de la relatividad restringida como con el autor de la misma. Y no lo haremos, en general, cubriendo *esas* relaciones a lo largo de toda la vida intelectual de Vaz Ferreira –porque no disponemos de la documentación adecuada–, sino que sólo enfocaremos dos momentos: el de la visita de Einstein a Montevideo en 1925[2] (sobre cuya relación con Vaz Ferreira bien poco se puede concluir) y, en especial, el del trabajo *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas*, publicado en 1940. A propósito de éste, antes de considerar el tratamiento estricto de Einstein debemos incursionar en la concepción de trascendentalización ilegítima (TI) y de trascendentalización matemática ilegítima (TMI) de Vaz, porque de otro modo no se entendería la afirmación suya acerca de la TMI de la teoría de la relatividad. Haremos también previamente un *ex cursus* no referido propiamente a Vaz sino a ciertas costumbres filosóficas muy difundidas, referidas al uso de términos como "falacia" y sus derivados, porque ello puede ayudar a iluminar lo referente a Vaz y sus falacias y no falacias.

Genio visita aldea

Einstein llega a Montevideo en la fecha indicada. Sobre la relación que sostuvieron Vaz Ferreira y Einstein en aquel momento algo se ha publicado (en general con posterioridad y en la prensa diaria de Montevideo). Pero una parte importante de lo publicado es puramente hagiográfico y en algunos casos incomprensible, lo cual dificulta la tarea de desentrañar aquella relación.

[1] La bibliografía de Sara Vaz Ferreira de Echeverría (contenida en C. Vaz Ferreira, *Lógica viva, moral para intelectuales*. Pról. de M. Claps, Caracas, Ayacucho, 1979) presenta este trabajo como el segundo publicado por Vaz Ferreira en 1940.

[2] La cronología de Sara Vaz Ferreira (en C. Vaz Ferreira, *op. cit.*) sitúa la visita de Einstein exactamente un año antes de ocurrida realmente.

Antes de la llegada de Einstein a Montevideo, Vaz Ferreira dictó una larga serie de conferencias,[3] aparentemente en El Ateneo. De ellas no aparecen huellas en las obras completas.[4]

De las dos entrevistas entre Vaz Ferreira y Einstein se conoce muy poco. De la segunda, prácticamente nada. De la primera hay una llamada versión taquigráfica,[5] penosa versión cuyo contenido probablemente no visto o corregido por Einstein, parece o bien la obra de un taquígrafo poco apto o bien una tomadura de pelo, quizás de ambos interlocutores, quizás de uno de ellos. No se trata de algo serio y no sirve, para nada, como base para entender la relación que pudo darse en el banco de la Plaza de los Treinta y Tres.

De la carta de Einstein a Vaz Ferreira, del 29 de abril,[6] antes de dejar Montevideo, sí se puede colegir algo más. El primero agradece el regalo que recibiera de Vaz de su obra *El pragmatismo* (en su versión francesa).

Toda la carta versa sobre la definición pragmatista de la verdad (según Vaz Ferreira), a la que califica de muy imperfecta. Y dice: "No soy pragmatista [...] Pero si fuera pragmatista respondería a su crítica de usted del pragmatismo en la siguiente forma: 'No doy una definición de la verdad porque la verdad no existe. Se puede tan sólo dar una definición de verdad de un enunciado en relación con un complejo dado y bien determinado (limitado) de consecuencias'".[7]

Por lo visto Einstein no era un ignorante, aún en temas "lejanos" a sus preocupaciones centrales. Atribuía a un pragmatista en 1925 (el *Pragmatism* de James era de 1907) respuestas bien modernas. Y observa que un enunciado deja de ser "verdadero" respecto a sistemas más amplios de consecuencias. En el caso de que Einstein fuera pragmatista, desaparecería, para él, "el error que usted /Vaz/ menciona". Pero le concede que dicha observación no

[3] Vaz Ferreira (1940b), p.12.

[4] Las incompletas *Obras completas* de Vaz Ferreira son muy irregulares (hasta su índice general de nombres, dedicado "al estudiante o estudioso no iniciado" de Vaz, está plagado de errores) y aunque su editor, Sara Vaz Ferreira de Echeverría, dispuso, creemos, de un material mucho mayor, y especialmente en muchos casos de versiones taquigráficas de las conferencias, que hubiera sido muy esclarecedor también para nuestro tema, no lo incluye en un trabajo que debió ser final, hacia 1957, fecha en que se publican, aún en vida del autor, los dos primeros volúmenes. Aún hoy esos materiales están "protegidos" por la familia de Vaz Ferreira e inaccesibles. Hay numerosos casos a nivel internacional de obras completas que hasta presentan las distintas versiones de un mismo trabajo del autor correspondiente; ejemplo, para un tema nuestro, es la edición en microfichas de las obras de Julio Rey Pastor, efectuada por Eduardo Ortiz.

[5] *El País*, abril de 1925.

[6] Publicada en numerosas oportunidades.

[7] Traducción española en *El Plata*, Ediciones del Cincuentenario, 1964.

modifica en nada la crítica de Vaz al empleo que James hace de su doctrina. Y dice:

> Si se tiene en cuenta la siguiente verdad: que es PRÁCTICO sacar de un enunciado todas las consecuencias posibles y controlar así las "verdades", el pragmatismo no nos ofrece ningún medio nuevo para elegir y para juzgar. Si se observa además que la definición del pragmatismo de la verdad es insuficiente, porque no define el sentido de la palabra "consecuencias" (que deberían ser de valor "práctico"). Si se trata de completar desde este punto de vista entonces se nota /al observar/ fácilmente que la dificultad principal que se encuentra, si se quiere definir la verdad, no está resuelta –ni siquiera mencionada– por la teoría pragmatista.

Y ahí termina el argumento. Luego son disculpas de Einstein por su francés y por no poderse volver a ver con Vaz.

Lo que claramente se puede extraer de la carta es totalmente distinto a la nada que a nuestro modo de ver se expresa en la "versión taquigráfica" del encuentro en la Plaza de los Bomberos. Pero lamentablemente no podemos concluir lo que Vaz pensaba de la teoría de la relatividad durante toda la estada de Einstein o en algún momento de la misma. Y más lamentablemente no nos son accesibles, si existen todavía, los textos de la larga serie de conferencias de Vaz anteriores a la estada, que bien nos podrían decir algo.

Por otra parte, quizás del diario personal de Einstein, cuando pueda ser accesible, se podrá saber algo más de sus opiniones sobre la visita a Montevideo y en particular sobre Vaz Ferreira y las otras personas que ahí conociera. Lo referido antes es más bien sobre su rechazo del pragmatismo y sobre su consideración –negativa en un caso y positiva en otro– de lo que Vaz sostuviera en *El pragmatismo.*

Por ello nos vemos remitidos a las *Trascendentalizaciones*, publicadas en 1940. En 1934, a propósito de sus conferencias sobre los premios Nóbel, Vaz se interesa en De Broglie, Dirac, Heisenberg, Schrödinger[8] y en 1938 da una serie de conferencias sobre la lógica no aristotélica. Pero lamentablemente no nos han sido accesibles ni las conferencias de 1934 ni las de 1938. En 1939 pronuncia en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires las dos conferencias que dieran lugar, en 1940, a la publicación que nos ocupa. De modo tal que las *Trascendentalizaciones* parecen originarse a partir de tres momentos: 1) las conferencias sobre relatividad anteriores a 1925; 2) las da-

[8] Estos dos nombres con grafía errónea en la cronología referida en la nota 2. La obra principal de los físicos referidos es de alrededor de 1926.

das sobre mecánica cuántica y su entorno de 1934, y 3) las referentes a la lógica no-aristotélica de 1938. Lo cual no quiere decir para nada que el texto de 1939 se reduzca a lo dicho en ellas, por más que Vaz usara a menudo un *dictum* equivalente al tan usado por Quijano, "como decíamos ayer..."

Vaz Ferreira ha tratado en distintos lugares de su obra publicada diversos tipos de falacias; en "Falacias y no falacias" (1940b) se trata de falacias por trascendentalización ilegítima, sobre todo de trascendentalizaciones matemáticas y de las ciencias en que ellas participan decisivamente.

Falacias que no lo son y falacias que sí lo son más allá de la retórica que las intenta eludir

Puede resultar interesante un *ex cursus* sobre algunas falacias y "falacias" que han recorrido el mundo de la docencia, y a menudo de la investigación, en filosofía. En general –y me aparto por el momento de Vaz–, cuando se habla de falacias o bien se trata de auténticas falacias o se trata de argumentos denegadores de otros argumentos a los que se cataloga así.

Hay auténticas falacias, por ejemplo el círculo vicioso y el regreso al infinito, que son tomadas normalmente como tales. Aunque a veces, cada vez más frecuentemente, se habla de círculos *virtuosos* (ejemplos en Kuhn, Nelson Goodman y otros)[9] sin que se haya llegado a mostrar en qué consisten; parece tratarse de una expresión retórica para eludir el oprobio de incurrir en algo tan burdo y denigrante como un círculo vicioso, de incurrir en una auténtica e irremediable falacia.

Hay también argumentos para nada incorrectos, o que no se ha probado que lo sean, que caen bajo el rótulo de falacia. Involucran formas de discursos denegadores cuando no denostadores. Hay ejemplos bien famosos. "La falacia naturalista" ha sido un caso bien notorio que desde Frankena ha comenzado a ser desarmado.[10] No voy a hacer un catálogo de casos de pseudofalacias sino hablar de un par de ellas. Aludida ya una, me falta otra para tener un hermoso par.

De algunas ontologías que llamo "con patas", ontologías generadas aparentemente en el vacío, surgen afirmaciones muy famosas. N. Hartman construyó en su momento en la *Metafísica del conocimiento* una de esas ontologías, que surgen aparentemente de la nada y se construyen de pies a cabeza sin

[9] Ver M. H. Otero, "¿Círculos virtuosos?", en *Papeles de filosofía*. En prensa.

[10] Ver E. Rabossi, "Racionalidad dialógica, falacias y retórica filosófica; el caso de la llamada 'falacia naturalista'". 1995.

origen ni fin notorios. No es así realmente, pero parece. Esa manera de proceder no tiene nada que ver con problemas y concepciones ontológicos genuinos generados a partir de situaciones y problemas concretos, sotas cuyos pies, éstos sí, son claramente distinguibles. Una de aquellas ontologías con patas es la de las esferas del mundo óntico (que puede tomar la forma de "dominios ónticos" o de los continentes althusserianos, aunque éstos son más "matizados" o peludos /fuzzy/ que las dichas esferas), según la cual, como nos enseñaron hasta el cansancio en nuestras viejas preparatorias, presenta la esfera de los entes ideales y la de los entes reales, ésta con las subesferas de los entes físicos y de los entes psíquicos. La historia es parecida, con terminología variable, en otras ontologías con patas emparentadas, o no, con la referida.

El *dictum* que surge de tales ontologías es que un método propio para los entes de una esfera (o subesfera en el caso) no puede ser aplicado a otra; y si esto se hiciera se cometería una falacia gravísima. Las penas a los que incurrían en tal despropósito, igual que las prometidas a quienes cometían "la falacia naturalista", iban desde el escándalo público –dentro del mundo filosófico, claro está– hasta alguna clase de no pequeños tormentos. Esto no es chiste. Ésta es historia que, felizmente, ya fue. Durante decenios así sucedieron las cosas, nada menos que así. Ahora funcionan de otro modo, por lo menos algunas.

Cuando se sabe bien que cuerpos enteros del conocimiento requeteaceptado, como la fisicoquímica y la bioquímica, entre otros más recientes, surgieron de la comisión de esa "falacia", cuando la trascendentalización resulta un método realmente fértil que cuidadosamente aplicado lleva a la creación de ramas enteras del conocimiento, y no sólo en ciencia, da risa pensar en la extensión de métodos fuera de su dominio original, a otros, *como si fuera una falacia*.

ESPECTROS

> [...] puede la ciencia, como tal ciencia, llegar a perturbarse o inhibirse atemorizada por los espectros de esas falsas trascendentalizaciones.[11]

Es tiempo de volver a las "Falacias y no falacias" de Vaz Ferreira, que afirma, hacia sus líneas finales, la constatación de ese temor. El trabajo publicado entonces trata de tres supuestas trascendentalizaciones ilegítimas: las que habrían aparecido con la teoría (en singular) de la relatividad, las relacionadas con el principio de Heisenberg, y las de una lógica no-aristotélica (en singular

[11] C. Vaz Ferreira, *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas*, p. 44.

también, cuando ya se contaba con muchas de ellas). Sólo trataremos, brevemente, de los conceptos vazferreirianos: 1) de trascendentalización ilegítima; 2) de trascendentalización *matemática* ilegítima, y 3) de trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas que afectan o pueden afectar a la teoría de la relatividad.

1) La tendencia a crear una nueva lógica habría nacido, según Vaz, afectada por falacias de un orden especial –de falsa trascendentalización– y debería ser depurada de ellas.

Si bien Vaz nunca parece definir "trascendentalización" basta con su uso, con sus ejemplos –que preparan, en sus palabras, un estudio directo del tema–, y con el contexto, para entender lo que Vaz quiere decir. No intentará demostraciones, sino apenas hará sugestiones.[12]

El tema tiene para Vaz actualidad científico-filosófica.[13] La ciencia emite filosofía y esa emanación se intensifica en las regiones científicas en las que, en determinado momento, hay superactividad (sucesivamente matemáticas, física, biología, física-matemática). De ello resultan para Vaz méritos y peligros específicos. Uno de estos es la trascendentalización ilegítima. En la antigüedad la trascendentalización ilegítima (TI) tomó para Vaz forma mágica y sistemática, cosa que creemos resulta por lo menos discutible como TI. Para Vaz los Bergson y los James, en el periodo de predominio biológico en las emanaciones filosóficas, nos han enseñado a desvanecer y a prevenir peligros y confusiones hasta groseras entre lo material y lo corporal... Tenemos nuestras dudas si los Bergson, con su visión irracionalista y sus argumentos a menudo desprolijos, no hubieran podido configurar más bien un obstáculo epistemológico frente a los avances de la cristalografía con su consecuente biología molecular. Aunque Vaz no podía prever los desarrollos de éstas, resulta peligroso erigir a los Bergson como fuente de un mecanismo casi general de prevención de peligros tan útiles hoy.

2) Se trata para Vaz de saber cómo y en qué casos las matemáticas se pueden trascendentalizar ilegítimamente. Las matemáticas no serían representación ni descripción de realidades sino medios de morder (hacer presa de) realidades. Son sólo un instrumento de dominio de esas realidades, facilitan

[12] Sugerencias, parecería querer decir.

[13] La teoría de la relatividad es de 1905 (la restringida) y de 1907-1913 (la general). El principio de Heisenberg de 1926. La lógica no aristotélica es de 1877-1878 en Mac Coll, de 1911 a 1924 en Vasiliev, desde 1920 en Lukasiewicz. Ello no quita la actualidad científico-filosófica de esos temas, que son actuales aún hoy (1995, *cf.* Haack *et al.*), pero da una idea del atraso con que en el mundo filosófico uruguayo tiene lugar la difusión de los mismos. Vaz Ferreira toma la relatividad a comienzos de los veintes, la mecánica cuántica (1934) y la lógica no aristotélica (1938) hacia mediados de los treintas.

registrarlas, preverlas, ampliarlas y manejarlas. Este instrumentalismo[14] se emparenta, sin saberlo quizás, con la visión neopositivista de las matemáticas.[15] Si las matemáticas se toman por representaciones de realidades, entonces se caería en la falacia de las TMI. Aquí aparece ahistóricamente el personaje *Las matemáticas*. Como si éstas no hubieran surgido del estudio de realidades (de las necesidades surgidas de medir terrenos cuando el Nilo se retiraba después de sus crecidas, en el conocido no tan mito),[16] se les acusa de haber sido ya en la antigüedad ¡TMI! Se diría que es al revés. No eran ni trascendentalizaciones ni ilegítimas. Fueron primigeniamente generalizaciones inductivas y luego teoremas integrados en una estructura deductiva. Euclides quizás haya sido el culpable, con su persistente estructura (durante dos milenios de pseudoterquedad), de hacer que retrospectivamente se atribuya a las matemáticas de la antigüedad ser TMI. Es más bien desde una visión reciente (en 1940) que Vaz las califica retrospectivamente, con un whiggismo flagrante, de ese modo.

No es éste el lugar de decir qué son las matemáticas y sus objetos. Pero sí: 1) que el instrumentalismo indicado no se justificaba (ni aun en 1940) y, además, 2) que no se puede dar un salto a la torera sobre milenios de historia (estudiada con cuidado, rigurosamente, a todo lo largo de este siglo que fenece) y aplicar hacia atrás lo que parece ser algo así como la afirmación de una matemática siempre pura (cuya autonomía está lejos de permanecer fuera de discusión). "Trascendentalizar las matemáticas, decía, es trascendentalizar un instrumento, o el uso de un instrumento, o el modo de usarlo, o sus propiedades, o su eficacia, o tal vez sus deficiencias".[17]

Quizás. Pero no sabemos, finalmente, qué es trascendentalizar ilegítimamente las matemáticas sin darse, por otra parte, contraejemplos casos de no-TI. Por eso, lo menos que se debe usar es cautela.

Aparte del aspecto instrumental Vaz reconoce uno cognitivo (¿cognitivo de qué?, dado lo anterior) que le plantea paradojas conocidas (justamente ellas coinciden con la temática de la filosofía de las matemáticas contemporánea).

[14] Cuando hablamos de instrumentalismo pueden entenderse dos significados distintos de la palabra. Son instrumentalistas: 1) quienes entienden que los enunciados científicos son puramente instrumentales, sin valor cognitivo, y 2) quienes, como Le Roy o Habermas, entre otros, piensan que la ciencia es fundamentalmente instrumental y que además hay saberes de rango superior. Vaz oscila entre esas dos maneras de ver.

[15] Para una comparación de interés ver R. Carnap, con su dualismo absoluto, en *Ciencia formal y ciencia fáctica*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1962. (Cuadernos de Epistemología)

[16] Existen hoy importantes elementos de prueba para fundamentar cosas de este tipo como las que relataba Herodoto.

[17] C. Vaz Ferreira, *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas*, p. 16.

La materia de que trata la matemática para Vaz es abstracta, e hipotética o condicional. Ahora bien, el primer carácter (abstracto) es de los pseudoobjetos (u objetos según qué ontología se suponga), el segundo (hipoteticidad o condicionalidad) de los enunciados (o alternativas proposicionales o functoproposicionales). Cuando se dice que esa disciplina *no se sabe de qué se habla y no se está seguro de lo que se dice*, Vaz atribuye esto último (la falta de seguridad) a que "la verdad de las conclusiones matemáticas depende de la exactitud del enunciado". Sin embargo la exactitud no tiene nada que ver en el asunto; es la relación de condicionalidad entre teoremas y axiomas (supuestos otros elementos)[18] lo que hace que ni unos ni otros sean propiamente verdades y que exigir la "seguridad" resulte carente de sentido. Vaz percibe algunos de los problemas centrales pero mezcla conceptos que no tienen nada que ver entre sí.

Por otra parte, Vaz entiende que, al revés de todas las otras ciencias, las matemáticas rechazan en sus razonamientos todo hecho nuevo. Que cada sistema axiomático (aunque él no use este lenguaje) rechace la novedad de un teorema por no estar contenido en los axiomas o de un concepto por no ser definible en términos de los primitivos, no quiere decir que las matemáticas *rechacen lo nuevo*. Lakatos ha mostrado acabadamente, en su *Conjectures and refutations*, que en la dinámica del desarrollo matemático los contraejemplos —elementos de novedad radical— generan nuevos sistemas. El caso del teorema de Euler, que Lakatos estudió detalladamente (y que lo llevó, entre otras consideraciones, a una visión de las matemáticas a su vez novedosa), sobre la suma del número de aristas, caras y vértices de un poliedro, dio lugar a una serie de transformaciones radicales de varios sectores de las matemáticas y contribuyó hasta a la creación de algunos de éstos. Lo nuevo lejos de ser rechazado es factor de rupturas en la dinámica de las matemáticas. Por más que el estudio de Lakatos sea posterior a Vaz (y no haya por qué aceptar todas las conclusiones de éste) la intervención de la novedad y su recepción está *en toda* la historia de las matemáticas, de punta a punta. Quizás, a nuestro entender, el uso decisivo de contraejemplos sea un hecho caracterizador de las matemáticas como tales. De ahí que la oposición con las demás ciencias en el sentido de la recepción y uso de la novedad, por parte de éstas, constituye una de esas demarcaciones que resultan inaceptables por infundadas. Y, además, derivada de la dualidad señalada entre matemáticas y otras ciencias; rechazo implícito e infundado de una filosofía naturalista de las matemáticas que está viva y remotamente lejos de estar caduca.

[18] Ver A. Tarski, *Sobre el método deductivo*. Montevideo, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias. (Cuadernos de Epistemología, serie I, núm. 23)

Por eso no se puede admitir ya que las matemáticas al poseer, entre otros caracteres paradigmáticos, estimables y de prestigio maximizado, el de ser el triunfo del espíritu humano (recordemos a Jacobi, a Dieudonné y al espiritualismo dominante otrora), pueda a la vez constituirse pedagógicamente en "un serio peligro mental" por no dar "entrada a hechos nuevos". Cuando Vaz dice: "Ese carácter *sui generis* de las matemáticas hace muy peligrosas sus malas aplicaciones [...] sea que se objetiven en ciencias de hechos, sea que se trascendentalicen en metafísica".[19]

Y en relación con el carácter instrumental: "Que las matemáticas muerdan en la realidad no quiere decir que sean iguales a ella (aunque el hecho de poder morder suponga cierta relación; pero esta relación no es de identidad ni de parecido, como no se parece un instrumento a aquello que con el instrumento se maneja)".[20]

Lo primero es obvio; lo de que suponen cierta relación plantea justamente el problema de *por qué* (que es central a la filosofía de las matemáticas). Pero si no hay parecido en ningún sentido de la palabra se reitera tercamente la pregunta de por qué se aplican eficazmente (¿o se trata de algo aleatorio?). Vaz roza problemas sin duda importantes pero parece no notar las aporías a que se enfrenta quien estudia estos temas.

3) Poco hay que decir sobre la teoría de la relatividad tal como la presenta Vaz y sobre su presunta trascendentalización ilegítima que él señala (se refiere a la relatividad restringida y en particular a la relatividad de la simultaneidad)[21] que no esté dicho ya en las subsecciones 1) y 2), respectivamente sobre trascendentalización ilegítima y sobre TMI.

La trascendentalización ilegítima de la teoría de Einstein a la que Vaz apunta surge ineludiblemente de elementos que exceden las trascendentalizaciones *sensu stricto*. Se trata de su concepción gnosoelógico-ontológica, 1) del instrumentalismo ya señalado en él, y 2) de cierto psicologismo arrastrado hasta 1940 de tendencias dominantes en el periodo de la formación filosófica de Vaz.

Hay trascendentalizaciones ilegítimas para Vaz porque es instrumentalista respecto a la físico-matemática y porque es psicologista en su interpretación de la observación científica.

[19] C. Vaz Ferreira, *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas*, p. 33.

[20] *Ibid.*, p. 34.

[21] Sobre el concepto de simultaneidad en la teoría restringida de la relatividad hay mucho material disponible. Señalemos dos buenas posibilidades en español entre tantos otros: M. Schlick, *Teoría de la relatividad; espacio y tiempo en la física actual*. Madrid, Calpe, 1921; y J. M. Sánchez Ron, *El origen y desarrollo de la relatividad*. Madrid, Alianza, 1983.

La físico-matemática es, como dijimos, para Vaz, instrumental (y la física, dominada por ella, también). Al concebirse por él la simultaneidad (en su faz clásica y en su faz relativista) como exclusivamente definiciono-instrumental resulta que la física clásica y la relativista, si se les concibe como aplicables a la realidad (perdónenos usar tan burda palabra para aquello a lo cual se aplican), entonces constituirían trascendentalizaciones ilegítimas.

En el mismo sentido, Galileo, al observar manchas en su telescopio y atribuirlas a la existencia de lunas de Júpiter, habría cometido una trascendentalización ilegítima. Y Belarmino y el informe de la comisión papal a Woytila, acorde con aquél en lo sustancial a más de trescientos cincuenta años de distancia,[22] podrían haber expresado su instrumentalismo atribuyendo a Galileo —en la terminología vazferreiriana— una trascendentalización ilegítima. No obstante las lunitas de Júpiter están ahí y son señalables con la famosa expresión *tote ti*. De donde se podría concluir que trascendentalización ilegítima sería allí un apodo no trivial para un conjunto de conclusiones galileanas acerca de la realidad (o más bien de observaciones, dado que "observación" posee su propia historicidad) que un instrumentalismo, francamente idealista, no puede soportar.

No es que las definiciones de simultaneidad sean indiferentemente legítimas, por exclusivamente instrumentales, y que al aplicarlas a la realidad devengan TI. Se trata en cambio de que el concepto relativista de simultaneidad (junto con algunos detalles más) colide con el supuesto en la cinemática clásica. Resulta una coexistencia bastante pacífica (salve Kuhn) entre dos cinemáticas, una de las cuales, la newtoniana, ha debido reducir su dominio de aplicación. El "encaje" entre sí de teorías científicas —las dos cinemáticas— que se aplican ambas a la realidad, aunque en dominios diferentes, hace inútil la noción de TI. No la hace inútil sólo hoy sino que la hizo desde hace muchos decenios. Es decir, el abandono del instrumentalismo la hizo totalmente inútil, por lo menos en este caso y similares. Las contradicciones absorbibles mediante el encaje de teorías no pertenecen a discursos ilegítimamente trascendentalizantes sino al discurso científico disponible, vivito y coleante.

Por otra parte, la introducción de la relatividad de la simultaneidad hace intervenir a observadores científicos, y no a percipientes (psicologizados) de señales luminosas, por más que los observadores puedan ser relevantemente seres percipientes a otros efectos, no al que está en cuestión. *Esse est percipi per lucem*[23] no traduce bien la calidad del observador científico, que no posee

[22] Ver Galileo (Segunda época, núm. 9, 1994) dedicado en gran medida al tema "Galileo negado trescientos cincuenta y nueve años".

[23] C. Vaz Ferreira, *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas*, p. 13.

cualidades *psicológicas* relevantes para el caso. La frase nos trae reminiscencias del obispo irlandés que podrían venir al caso. Sólo un psicologismo persistente puede identificar "observador físico" (o epistemológico) con "percipiente",[24] a menos que este término sea usado como de referencia idéntica a la de "observador". Pero el uso de "percipiente" puede sí provocar inconvenientes TI porque evoca otras cosas que "observador" en el contexto de que se trata.

No obstante el instrumentalismo y el psicologismo, Vaz sostiene que la nueva teoría superó, como él habría indicado en los veintes, a las cinemáticas existentes. Pero la de Vaz es una superación de sentido instrumentalista.

Asimismo, debe señalarse la existencia en este Vaz, por momentos, de enunciados que dejan de ser instrumentalistas, lo cual produce cierta incoherencia con el discurso principal.

Vaz sostiene también, y así lo habría anunciado en los veintes, que como Einstein define de otro modo la simultaneidad, "[...] derivarán de ahí infinidad de otras definiciones diferentes, de gran cantidad de conceptos diferentes, de gran cantidad de nociones y de fórmulas diferentes con relación a lo clásico".[25]

La previsión metateórica de Vaz no se cumplió; no son tantas las alternativas que surgen para la explicación de cada tema científico. No son ni varias, menos aún una infinidad.

Hacia el final de su tratamiento de las TMI de la teoría de la relatividad (restringida) Vaz muestra de nuevo con claridad su instrumentalismo: "[...] si esas nuevas definiciones, conceptos resultantes y fórmulas matemáticas conexas, se trascendentalizan, al pretender hacerlos realidades, entonces [...]".[26]

Vaz concluye luego su tratamiento de la relatividad con una frase expresiva de modestia vinculada a los escasos conocimientos matemáticos de que dispone, lo que le impide ir más allá.

Las anteriores quieren ser algunas observaciones acerca de un pensamiento, el de Vaz Ferreira, que ha sido a menudo mal caracterizado mediante la exaltación acrítica de este texto de 1940. Es algo que Vaz Ferreira, con toda su obra, merecía que se le ahorrara.

[24] Un observador puede ser desde una persona hasta un artificio automático de recepción de señales, en cuyo caso difícilmente pudiera hablarse de un percipiente con fuero interno más que mecánico (engranajes, rueditas, etcétera) o, en versiones tecnológicas más recientes, otra cosa que electrónico, circuitos integrados, etcétera. En los dos casos se trata de seres sin alma.

[25] C. Vaz Ferreira, *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas*, p. 14.

[26] *Idem*.

GAOS: ¿FENOMENÓLOGO?

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO
Universidad Nacional Autónoma de México

Quisiera empezar recordando, y haciendo mías, unas palabras que Fernando Salmerón escribió muy poco tiempo después de la muerte de José Gaos —hace ya más de veintiséis años. Aludiendo a la idea de la filosofía de Gaos y a su relación con el ambiente filosófico mexicano, decía Salmerón: "quisiera [...] llamar la atención de las generaciones más jóvenes sobre una obra intelectual verdaderamente digna de estudio desde el punto de vista de los intereses filosóficos más estrictos".[1] Al abordar en esta ponencia un aspecto, a mi juicio central, de la filosofía de Gaos, creo poder rendir, pues, el debido homenaje a Fernando Salmerón, quien, como lo saben todos, ha empeñado una buena parte de sus energías a estudiar y a dar a conocer, de muchas maneras, la obra y el pensamiento de José Gaos, y a hacer ver su verdadera hondura y significación.

Gaos ha sido sin duda el filósofo mexicano que más ha contribuido a la difusión de la fenomenología en México. Tal vez ya empieza a ser preciso recordar sus numerosos cursos, sus ensayos y conferencias dedicados directa o indirectamente a la fenomenología; pero en todo caso no es necesario todavía recordar sus traducciones de tres de las obras principales de Husserl: las *Investigaciones lógicas*, las *Meditaciones cartesianas* y el primer libro de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Ellas siguen estando hoy bien presentes, como lo han estado a lo largo de medio siglo, para quienes se adentran con mayor o menor detenimiento en la obra de Husserl en todos los países de lengua española.[2]

Es mucho menos sabido (públicamente, digamos) que Gaos mantuvo durante toda su carrera como filósofo una relación ciertamente intensa y muy peculiar con la fenomenología. Pero para quienes lo han leído, para quienes han estudiado y comentado sus obras, resulta bastante obvio que aunque

[1] Fernando Salmerón, "José Gaos: su idea de la filosofía", en *Cuadernos Americanos*, CLXVI, núm. 5, p. 103.

[2] Véase Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*; *Meditaciones cartesianas*, e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.*

Gaos no fue un seguidor, ni mucho menos, de la filosofía de Husserl (si hay tal cosa), o de lo que él entendía por la fenomenología o el idealismo trascendentales, siempre conservó y desarrolló en su propia filosofía diversos elementos o factores de índole o corte fenomenológico. Es un lugar común entre los enterados afirmar que Gaos hizo estudios o análisis "fenomenológicos" o que constituyen "fenomenologías", o que utilizó –abundantemente y en puntos capitales de sus investigaciones, por cierto, añadiríamos nosotros– el llamado "método fenomenológico".[3] Además de que esto está bastante claro en sus obras, Gaos mismo lo afirmó también así insistentemente.[4]

Sin embargo, no encontramos en la bibliografía sobre Gaos ningún estudio sobre este tema, ninguna reflexión detenida que precise el papel y el sentido de la fenomenología y el método fenomenológico en su pensamiento y en su obra. Aquí se trata de iniciar esa reflexión; pero ya se verá que, debido a la índole del tema y a la gran cantidad de factores que hay que tomar en cuenta para abordarlo, de ninguna manera será posible terminarla aquí.

Esa reflexión tendría que abarcar, *en primer lugar*, dos grandes cuestiones: la primera es la cuestión del concepto de Gaos del método fenomenológico y de la fenomenología, incluyendo tanto la idea o la teoría de Gaos acerca de ellos como su práctica con ellos, en el ejercicio de ellos; la segunda es la cuestión del papel que la fenomenología o el método fenomenológico desempeñan dentro de la filosofía de Gaos en sentido amplio. Pero, *en segundo lugar*, aquella reflexión tendría que abarcar también, además de las cuestiones mencionadas, pero en conjunción con ellas, otras cuestiones más o menos históricas relativas a la filiación o el parentesco en que se encuentra la fenomenología de Gaos respecto de la fenomenología de Husserl en particular o respecto de otras fenomenologías pertenecientes al movimiento fenomenológico en general.

[3] Véase por ejemplo Ramón Xirau, "José Gaos o del valer la pena", en *Cuadernos Americanos*, CLXVI, núm. 5, p. 157; "Los filósofos españoles 'transterrados'", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, p. 305; "De Descartes a Marx: la historia de la filosofía en la obra de José Gaos", en *Universidad de México*, vol. XLIX, núm. 521, p. 40.; Vera Yamuni, *José Gaos, su filosofía*, pp. 10-11, 36 y 45; Octavio Castro, *Estancias y visiones de un transterrado*, pp. 18 y 84.; Alain Guy, "El tiempo en la filosofía de José Gaos", en *Diánoia*, vol. XVI, núm. 16, pp. 174 y 185; Juan Hernández Luna, "En torno a un curso sobre el historicismo del maestro José Gaos", en *Cuadernos Americanos*, CLXVI, núm. 5, p. 74; Fernando Salmerón, "José Gaos: su idea de la filosofía", en *Cuadernos Americanos*, CLXVI, núm. 5, p. 105; "Jornadas filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos", en *Ensayos filosóficos (Antología)*, p. 255; "Los estudios cervantinos de José Gaos", en *Los estudios cervantinos...*, p. 42.

[4] J. Gaos, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en *Obras completas*, vol. XII, p. 11; *Del hombre (Curso de 1965)*, en *Obras completas*, vol. XIII, p. 39; *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, en *Obras completas*, vol. VII, pp. 52 y 114.

Pero antes de empezar quisiera curarme en salud en un respecto. Esta ponencia surge de un trabajo de investigación que está apenas en sus inicios y que no solamente cubrirá la fenomenología de José Gaos, sino la historia completa de la fenomenología en México. Aquí expongo, en cierto modo literariamente, algunos resultados todavía parciales y preliminares de esa investigación, y no en el orden del programa que acabo de plantear. Aunque tocaré otros temas de ese programa, mi interés más inmediato ha sido llegar a un deslinde claro entre la fenomenología de Gaos (o el "método fenomenológico" o las "fenomenologías" de Gaos) y la fenomenología de Husserl. En particular, aquí he procurado tocar lo menos posible la filosofía de Gaos en su conjunto, o la historia de su propia relación con la fenomenología.[5] Naturalmente, estas limitaciones tendrán que desaparecer en la investigación cabal.

Como puede revelarlo el título de la ponencia, uno de sus principales motivos ha sido la necesidad de revisar aquellas afirmaciones que hacen de Gaos un fenomenólogo y fenomenologías de sus investigaciones; pero no con el propósito de invalidarlas, sino para situarlas bajo la luz apropiada y darles su auténtico contenido. Pues de hecho, cuando se afirma (o cuando Gaos mismo afirma) que Gaos utiliza el método fenomenológico o hace fenomenología, no se suele precisar qué quiere decir esto, cuál es su sentido y sus alcances, como si fuera algo que estuviera de antemano claro, o como si para saber lo que se entiende por método fenomenológico o por fenomenología bastara orientarse por la cultura filosófica general o repasar algún libro de historia de la filosofía o cualquier exposición de la fenomenología.[6] Pero justamente la cultura filosófica general, la del vulgo filosófico, si se puede decir así, es en este punto muy digna de ser puesta en cuestión radicalmente.

Permítaseme, para ir entrando en materia, traer a colación unas palabras incidentales de Gaos, tomadas de su ensayo "Existencialismo y esencialismo": "Los nombres dados a la filosofía parecen tener para la historia una importancia comparable a la que tienen para el comercio los nombres puestos a los productos de la industria; a lo mejor la 'fenomenología' de Husserl ha tenido un éxito que le ha faltado a la gemela 'teoría del objeto' de Meinong por una simple cuestión de atractivo onomástico".[7] Bueno, pues a lo mejor. Pero

[5] Véase sobre estos temas Antonio Zirión, "Las anotaciones marginales de José Gaos en *Ideas I*", en *Diánoia*, vol. XXXIX, núm. 39, especialmente la sección 2, "Gaos sobre Husserl".

[6] En las alusiones de Gaos a la fenomenología o a su uso de ella, hay excepciones a lo que digo en el texto. Gaos, como veremos, expone a veces en qué sentido está refiriéndose a la fenomenología. Pero aun en estos casos, el sentido dado es demasiado amplio o vago. Véase, por ejemplo, J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 84.

[7] J. Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, en *op. cit.*, p. 188.

dejando a un lado y en paz a la teoría del objeto de Meinong y a las razones de la falta de éxito que Gaos le achaca, lo que puede afirmarse, sin "a lo mejor", es que una parte muy considerable del mentado éxito de la fenomenología no ha sido el éxito de la fenomenología, sino el de su nombre. En este sentido cabe darle la razón a Gaos. Pero hay que reconocer que la fenomenología misma, hasta ahora, ha fracasado.

Es obvio que hoy, cuando hablamos de fenomenología –y no me refiero solamente a los que simplemente hablan de ella sin conocerla o conociéndola de oídas, o a los que hablan de ella para hacerle alguna crítica, constructiva o destructiva, sino también a los que creemos conocerla y la enseñamos, y además a los que con algún derecho aspiran al título de fenomenólogos o a ser reconocidos como miembros del vasto "movimiento fenomenológico"–, es obvio, digo, que cuando hoy hablamos de fenomenología no hablamos de ella "como el matemático de la matemática", que es como Husserl declaraba que él hablaba de ella.[8]

Es obvio que, pese a su insistencia, pese a los diversos intentos de darle una presentación que la volviera convincente, Husserl no logró de hecho poner a su fenomenología trascendental –para decirlo con las palabras de Kant, tan del gusto de Husserl– "por los seguros caminos de una ciencia". Puede conjeturarse incluso que él mismo acabó convencido de que los tiempos no estaban preparados o dispuestos para la ciencia sobre la cual debía acabar fundándose, de una manera definitiva, la filosofía. "*La filosofía como ciencia*, como ciencia seria, rigurosa, incluso apodícticamente rigurosa –el sueño ha terminado".[9] Estas palabras de Husserl se citan frecuentemente como si expresaran el valiente (aunque acaso melancólico) despertar de un sueño que ahora se abandona para poner la mira en metas más viables; yo creo que deberían leerse más bien como la expresión de una constatación trágica de la derrota histórica de la fenomenología. Pues no hay que olvidar que para Husserl esta derrota de la fenomenología significaría la derrota de la filosofía misma.

La fenomenología trascendental debía ser en efecto la salvadora de la filosofía. Llevar la conciencia al ámbito trascendental no era para Husserl más que reconocer su propia esencia, liberarla de toda cosificación y naturalización. "¿Quién nos salvará de la reificación de la conciencia? Ése será el salvador de la filosofía, en verdad el creador de la filosofía".[10] Pero la fenomenología trascendental, como esa ciencia en ciernes comparable, en cuanto a rigor y

[8] Edmund Husserl, "Husserl an Metzger, 4.IX.1919", en *Briefwechsel*, pp. 413-414.

[9] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, p. 508.

[10] Manuscrito catalogado como *Ms. AI36*, 193b, cit. por Rudolf Bernet *et al.*, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, p. 62.

cientificidad, con el cálculo infinitesimal,[11] y encima como salvadora de la filosofía (y por consiguiente de la humanidad), no la sigue ni la desarrolla hoy, hasta donde mi conocimiento alcanza, nadie. Así, pues, la fenomenología trascendental de Husserl ha sido históricamente un fracaso.[12]

Es justamente la fenomenología así entendida, caracterizada por el método de la reducción trascendental o fenomenológico-trascendental, la fenomenología que Gaos ha rechazado. Merecería un estudio particular decidir si el idealismo trascendental que Husserl defendía puede considerarse objetivamente como un caso o una instancia de ese idealismo trascendental que según Gaos entra en una antinomia racionalmente irresoluble con el realismo ingenuo. Gaos sin duda lo pensaba así.[13] Pero como quiera que sea, lo importante es que la fenomenología trascendental queda para él englobada –pese a las intenciones expresas de Husserl– dentro del gran rubro de la metafísica. Gaos, en efecto, nunca se creyó, o nunca tomó en serio, aquellas aspiraciones de la fenomenología trascendental a que nos hemos referido, ni consideró reales las posibilidades de inaugurar con ella un nuevo estilo de filosofía científica ajena a la construcción de sistemas personales de filosofía. Husserl acabó siendo para Gaos, o Gaos siempre esperó que Husserl acabaría siendo, un metafísico más.[14]

[11] "A los filósofos, tal como están las cosas hoy en día, les gusta mucho criticar desde arriba en vez de estudiar y entender desde dentro. A menudo se comportan hacia la fenomenología como Berkeley (por lo demás un filósofo y psicólogo genial) se comportó hace dos siglos hacia el cálculo infinitesimal, a la sazón, recientemente fundado. Pensó que podía probar, con su crítica lógicamente aguda, pero extrínseca, que este análisis matemático era una extravagancia completamente infundada, un juego vacío con huecas abstracciones. Pero está plenamente fuera de duda que la nueva y muy fértil fenomenología superará toda resistencia e incomprensión y gozará de un enorme desarrollo, tal como lo hizo la matemática de los infinitesimales que era tan ajena a sus contemporáneos, y tal como, en oposición a la brillantemente oscura filosofía natural del Renacimiento, lo ha hecho la física exacta desde la época de Galileo". E. Husserl, "Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode" <Freiburger Antrittsrede>, en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Husserliana XXV*, p. 81.

[12] No desconozco, naturalmente, que la fenomenología trascendental ha tenido durante el siglo, y sigue teniendo dentro de la filosofía contemporánea, una gran cantidad de éxitos parciales. Sobrarían los ejemplos. Véase a este respecto J. N. Mohanty, "La pertinencia de Husserl en nuestros días", en A. Zirión, *Actualidad de Husserl*, pp. 125-128. Sin embargo, esto no invalida un ápice lo que sostengo en el texto.

[13] J. Gaos, "La *Lebenswelt* de Husserl", en *Symposium sobre la noción husserliana de la* Lebenswelt, p. 23.

[14] Véase J. Gaos, "Notas sobre Husserl", en *Anuario de Filosofía*, año I, p. 147, n. 7; *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, p. 19; *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, en *op. cit.*, p. 299; *De la filosofía (Curso de 1960)*, en *op. cit.*, p. 382.

Pero esto quiere decir que la fenomenología trascendental queda sentenciada y condenada al mismo fracaso que la metafísica, aunque a la vez, como ella, curiosamente enaltecida o ennoblecida.[15] "Husserl quiso hacer la ciencia de los fundamentos de *todas* las ciencias e hizo una filosofía más de los principios de *todas* las *cosas*".[16] La pretendida filosofía científica a que Husserl aspiró queda a su vez convertida en "un monstruo de contradicciones".[17] Gaos proclama y se suma de este modo a la sentencia que los tiempos o la historia le han dado por ahora a la fenomenología, o al método fenomenológico de la reducción trascendental y a la ciencia que surge del mismo. O bien esa sentencia viene a darle la razón (aunque sea de hecho) al biografismo, al personismo, al escepticismo de Gaos.

Ya esto sería bastante, claro está, para deslindar de una vez por todas a la o las fenomenologías de Gaos, o al método fenomenológico que éste emplea, respecto de la fenomenología trascendental de Husserl. Pero es también importante, en mi opinión, subrayar que ese método de la reducción trascendental es el único método que puede denominarse, desde el punto de vista de Husserl y en sentido estricto, como método fenomenológico. Y Gaos ha dejado establecido, desde luego, que no es éste el método que emplea cuando dice emplear el método fenomenológico.[18]

Habría que recorrer un trecho de la historia de la filosofía en este siglo para entender por qué Gaos utiliza, a pesar de lo dicho, esta denominación. Sería justamente, entre otras cosas, la historia del *éxito del nombre* de "fenomenología" o de las expresiones de "método fenomenológico" o "análisis fenomenológico". Tanto éxito tuvieron, ciertamente, desde que Husserl las introdujo en sus *Investigaciones lógicas* en 1900, que ya en 1950 Dietrich von Hildebrand, quien había estudiado con Husserl en Friburgo en los últimos años de la primera década del siglo, podía escribir: "La expresión 'fenomenología' se ha convertido ya hoy en equívoca".[19] Tan amplios vuelos cobró en efecto la llamada "fenomenología", que el mismo Max Scheler, autoridad en

[15] *Cf.* F. Salmerón, "Los estudios cervantinos de José Gaos", en F. Salmerón, *Los estudios cervantinos...*, pp. 46-47.

[16] J. Gaos, "Notas sobre Husserl", en *Anuario de Filosofía*, año I, p. 148.

[17] *Ibid.*, p. 145, n. 4.

[18] Véase, por ejemplo, J. Gaos, *Del hombre (Curso de 1965)*, en *op. cit.*, p. 39: "El método es fenomenológico en el sentido de la fenomenología fundada por Husserl, pero no en el de la filosofía idealista que Husserl la llevó a ser..."

[19] *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, p. 90, cit. por Fritz Wenisch, *La filosofía y su método*, p. 16. Hay que observar que "fenomenología" se entendía ya en sentidos diferentes desde mucho tiempo antes: ya en 1910 el Círculo de Gotinga entendía la fenomenología de una manera diferente que Husserl. Véase F. Wenisch, *op. cit.*, p. 113. Sobre el sentido de esta diferencia se habla más adelante.

"fenomenología" como el que más, pudo decir al final de su vida que "realmente ya no debería uno usar la palabra 'fenomenología'. Después de todo —agregó—, ésta no hace nada más que lo que la filosofía ha hecho siempre".[20]

Podría seguirse esta historia recurriendo al mismo Gaos, quien la expone en algunos de sus trazos principales en la introducción que escribió para su traducción de las *Meditaciones cartesianas*. Sin embargo, aquí no podríamos, sin alargar demasiado nuestra exposición, seguir la de Gaos —que va desde el redescubrimiento del ser ideal en las *Investigaciones lógicas* de 1900 hasta la transformación de la fenomenología en la analítica del *Dasein* en Heidegger.[21] Trataremos de resumir en pocas líneas el núcleo de la cuestión del "método fenomenológico", y luego nos concentraremos en la manera como Gaos acoge este "método fenomenológico" y el sentido que le da.

Husserl expuso la fenomenología trascendental, con su método de la reducción trascendental, por vez primera, públicamente, en 1913, en el libro primero de sus *Ideas*. Pero ya entonces era demasiado tarde para modificar la idea de la fenomenología que se habían hecho sus discípulos y seguidores sobre la base de las *Investigaciones lógicas*. En esta obra Husserl no definía con claridad una ciencia llamada fenomenología ni un método llamado fenomenológico. Los análisis "fenomenológicos" que ahí llevó a cabo eran una suerte de análisis psicológicos descriptivos que se beneficiaban de varias propuestas metodológicas que para Husserl tenían (por lo menos algunas de ellas) el carácter y la fuerza de principios: el principio de la falta de supuestos, la prescripción de guiarse por las cosas mismas, el proceder escrupulosamente descriptivo y, sobre todo, la utilización de la intuición intelectual (o intuición categorial, o, en especial, intuición de esencias), cuya posibilidad y realidad las mismas *Investigaciones* reivindicaban. La "fenomenología", el "método fenomenológico", quedaron conformados, en el círculo de investigadores que se movía en torno a Husserl,[22] pero también en la opinión filosófica general, como aquella actitud o aquel método que procedía conforme a estas máximas y que, sobre todo, utilizaba esa intuición intelectual, categorial o "directa", más tarde también llamada "eidética", con el propósito de descubrir esencias y otros seres ideales, necesidades objetivas, leyes sintéticas *a priori* —no

[20] Reporte de Helmut Plessner en *Edmund Husserl 1859-1959*, p. 38, cit. por Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, vol. 2, p. 745.

[21] J. Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, en *op. cit.*, p. 285.

[22] Principalmente el Círculo de Gotinga, que tomó la forma de una sociedad filosófica en 1910. Entre los discípulos de Husserl de esta época hay que mencionar a Adolf Reinach, Johannes Daubert, Moritz Geiger, Theodor Conrad, Dietrich von Hildebrand, Hedwig Conrad-Martius, Alexander Koyré, Jean Hering, Roman Ingarden, Fritz Kauffman, Edith Stein. Véase Wenisch, 1987.

dependientes, desde luego, de la subjetividad: ésta era la gran novedad–, leyes, en fin, "eidéticas".

El hecho de que Husserl hiciera, ya en las *Investigaciones lógicas* y siguiendo los preceptos mencionados, análisis "psicológicos" o análisis de las vivencias de conciencia (con el propósito, hay que decir aunque sea así de paso, de descubrir la fuente de ciertas objetividades lógicas), era interpretado muy simplemente como una mera aplicación particular de la fenomenología a la esfera de las vivencias psíquicas, a la esfera subjetiva. No se vio aquí, en esta supuesta aplicación, el auténtico contenido de la propuesta husserliana.[23] Puede decirse que Husserl mismo, en cierto modo, propició o al menos permitió el equívoco, pues alrededor de los años 1900-1901 no había alcanzado todavía plena claridad sobre el sentido y el alcance de sus propias investigaciones. Sin duda, también para él, aquel aspecto metodológico eidético-descriptivo tenía una importancia suprema, pues encerraba decisiones concernientes a cuestiones de principio, y permitía, además y por lo mismo, una liberación respecto de los diversos obstáculos positivistas, empiristas, sensualistas, relativistas, historicistas, en fin, escépticos. En obras posteriores, como es sabido, todo este aspecto se expone bajo el nombre de "reducción eidética" y constituye, junto con la "reducción fenomenológica", uno de los dos métodos principales de la fenomenología trascendental.

Así, pues, la introducción explícita de la reducción fenomenológica-trascendental en 1913 no tuvo bastante fuerza para evitar el abandono de los discípulos convencidos de la suficiencia e independencia de la intuición intelectual (o "eidética"), ni para evitar en consecuencia la separación de los sentidos de la fenomenología. Con independencia de la fenomenología trascendental, o incluso en oposición a ella, surgen con el tiempo múltiples fenomenologías y conceptos de fenomenología, derivados todos en mayor o menor medida de la fenomenología practicada en las *Investigaciones lógicas*. La reducción trascendental (el mismo idealismo trascendental), que para Husserl fue la cristalización de la profundización y explicitación del concepto de fenomenología que ya regía en las *Investigaciones*, fue reputado como un giro o un vuelco injustificado, y como un abandono de los mismos principios de intui-

[23] Max Scheler, por ejemplo, señalaba, refiriéndose a Husserl: "De aquí parece que concede una preferencia tanto a la fenomenología de los actos en general como a la fenomenología de lo psíquico en menoscabo de la fenomenología de los objetos y la fenomenología de todos los otros seres materiales, por ejemplo, la fenomenología de los objetos naturales. Esta preferencia no está justificada". (*Vom Wesen der Philosophie*, p. 75, cit. por F. Wenisch, *op. cit.*, p. 113, nota.) Justificada o no, no se trataba para Husserl de una preferencia. Nunca hubo para él otra fenomenología que la que Scheler llama "de los actos" o "de lo psíquico".

ción directa, descripción de lo dado y vuelta "a las cosas mismas" que Husserl había defendido en ellas. En los discípulos y allegados de Husserl en los primeros años del siglo, en el llamado Círculo de Gotinga y Munich, del que formaba parte muy señalada Max Scheler, surgen el concepto y la corriente de la "fenomenología realista" y de la fenomenología genuinamente "neutral".

Pero quiero reiterar que, aun antes de alcanzar su madurez como fenomenología trascendental, la fenomenología de Husserl fue siempre, en las *Investigaciones lógicas* o después de ellas, antes o después del supuesto "giro trascendental" de las *Ideas*, o con o sin ese giro, y también, pues, con o sin idealismo, en fin, siempre, un estudio o una investigación de la subjetividad, de la conciencia y sus vivencias, de sus estructuras y elementos. Así, pues, con toda seguridad puede decirse que lo típico, original, propiamente fenomenológico, no estuvo nunca para Husserl en aquel método de intuición intelectual, categorial o de esencias, que tomó luego el nombre de reducción "eidética", y que Gaos vino a llamar "eidética" o "fenomenología eidética".[24]

Pero éste fue, pues, como hemos dicho, el concepto de fenomenología que se difundió en el mundo filosófico. En palabras de Gaos, se vino a ver "la sustancial innovación y aportación aprovechable y perdurable de la fenomenología en 'el método fenomenológico' —entendido en el sentido de la 'fenomenología eidética' ablata del 'resto' de la fenomenología..."[25] No deja de ser curioso que Gaos atribuya uno de los motivos de esta situación a "las naturales tendencias de ciertas buenas gentes —aquellas a las que, creyéndose de buena fe vocadas a la ciencia o a la filosofía, sólo es dado sentirse gozosas al encontrarse con un método científico o filosófico al parecer susceptible de

[24] Esto lo prueba tal vez el hecho de que haya, según Husserl, al menos en idea, una serie de ciencias o disciplinas eidéticas, ontologías eidéticas, que no son en ningún sentido fenomenologías. Por otro lado, como hemos dicho, la fenomenología trascendental no puede prescindir de la reducción eidética.

[25] J. Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, en *op. cit.*, p. 291-292. Líneas adelante, Gaos continúa: "Así lo explican tantas exposiciones de la fenomenología y juicios sobre ella, que son las exposiciones y los juicios que han prevalecido en la literatura didáctico-filosófica [...]. Igual lo implican las fenomenologías o descripciones de las esencias de los fenómenos más diversos a que por el segundo quincenio del siglo se aplicaron con diligencia y profusión las buenas gentes susomentadas —como por estos años últimos a los análisis existenciales— y que han sido en verdad la porción más extensa del ensanchamiento de la "escuela" fenomenológica ortodoxa o estricta en la "dirección" más considerable de la filosofía contemporánea. Con tal manera de ver está ligada hasta cierto punto la modificación impresa a la fenomenología "idealista" de Husserl en un sentido "realista" por Scheler, Hartmann —que ha llevado el redescubrimiento del mundo del ser ideal y del valer hasta la extrema objetividad posible de los objetos ideales en general y de los valores en particular— y otros menores..."

aplicación a todas las cosas, es decir, al alcance de todas las fortunas mentales–..."[26] No deja de ser curioso, digo, pues una de las notas que resalta con mayor facilidad cuando tratamos de desentrañar la naturaleza del método fenomenológico que Gaos empleó es justamente la de su aplicabilidad universal, "a todas las cosas". O si no, la de una aplicabilidad francamente vastísima.

Gaos hizo, según propio testimonio, la fenomenología de la caricia,[27] de la expresión verbal, de los objetos expresados por la expresión verbal, de la razón, de las categorías (o de la existencia, la negación y la infinitud), de la presencia o de la fenomenicidad, de la naturaleza humana, de la historia de la filosofía,[28] del viajar;[29] según testimonio ajeno, hizo también la fenomenología de "nuestra vida" (y dentro de ella de los fenómenos de la publicidad y la tecnocracia),[30] del tiempo humano y del amor;[31] aludió también a la fenomenología metafísica de la embriaguez en los Fragmentos de Heráclito[32] y a la fenomenología de la actitud ingenua y la visión natural del mundo en Heidegger,[33] y, finalmente, habló de la posibilidad de hacer la fenomenología del cariño y de la ternura,[34] de la soberbia, de la confesión personal, de la filosofía y del filósofo.

Esta variedad de temas posibles para la fenomenología despierta, pues, una primera perplejidad en relación con el concepto mismo de fenomenología y método fenomenológico. Salvo por la referencia temporal, ¿no será Gaos víctima de sus propias palabras cuando habla de "las fenomenologías o descripciones de las esencias de los fenómenos más diversos a que por el segundo quincenio del siglo se aplicaron con diligencia y profusión las buenas gentes susomentadas"?[35]

[26] *Idem.*

[27] J. Gaos, *2 exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, pp. 101-102.

[28] J. Gaos, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en *op. cit.*, p. 9.

[29] J. Gaos, *Orígenes de la filosofía y de su historia...*, en *Obras completas*, vol. II, p. 72.

[30] J. Hernández Luna, *op. cit.*, p. 74.

[31] A. Guy, *op. cit.*, p. 174.

[32] J. Gaos, *Orígenes de la filosofía y de su historia...*, en *op. cit.*, p. 354.

[33] J. Gaos, *Confesiones profesionales. Aforística*, en *Obras completas*, vol. XVII, p. 74.

[34] J. Gaos, *2 exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, pp. 101-102.

[35] J. Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, en *op. cit.*, pp. 91-92. Gaos se refiere sin duda, al menos en primer lugar, a los trabajos del Círculo de Gotinga, para los que ya Husserl utilizó la expresión "fenomenología de libro de estampas" (véase H. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 170). Por cierto, Gaos recomienda para el conocimiento del método fenomenológico, más que las obras de Husserl, cuya lectura "será difícilmente fructífera al principiante", los trabajos que lo emplean, "como por ejemplo el ensayo de A. Kolnai, *El asco* [...], o los *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica* de O. Gründler". (J. Gaos, *Orígenes de la filosofía y de su historia...*, en *op. cit.*, p. 502.)

¿Pero en qué medida puede considerarse, según Gaos, que el método fenomenológico es un método "eidético" o una "fenomenología eidética"?; ¿en qué medida acepta Gaos las esencias o, en general, el ser ideal?; y también, ¿en qué medida sus investigaciones son investigaciones o descripciones de esencias o de ideas? En última instancia, ¿cuál es el objeto o los objetos posibles para el método fenomenológico?

Con esta cuestión tiene que relacionarse esta otra: puesto que en varios lugares Gaos le atribuye a Husserl la paternidad última del método,[36] ¿en qué medida sigue siendo Gaos fiel a Husserl en cuestiones de método fenomenológico?

Y finalmente, también con la cuestión filosóficamente más importante: ¿es Gaos un fenomenólogo realista?, ¿un fenomenólogo idealista?, ¿un fenomenólogo neutral?

No hay una respuesta clara para estas perplejidades. Claro que también es posible que Gaos haya utilizado los términos de método fenomenológico y fenomenología con tanta libertad que no quepa encontrar un único concepto o sentido.

Las "reglas" del método fenomenológico que Gaos aplica y enseña parecen ofrecer un punto de partida natural. A ellas se alude en varios lugares de su obra, pero donde mejor se exponen es en uno de sus últimos libros-cursos: *Del hombre*.

La lección primera del curso empieza:

> La primera gran regla del método fenomenológico es la de partir de las *expresiones verbales* designantes del fenómeno del que se trata de hacer la fenomenología, para elegir un *caso* o *ejemplar* individual o específico, percibido o recordado o imaginado, del fenómeno designado por ellas que lo sea *inconcusamente*, y proceder al *análisis descriptivo*, conceptual y terminológico, del caso o ejemplar bajo el punto de vista de lo que sea, con evidencia intelectual, *esencial* a él o al fenómeno.[37]

También en el comienzo de *De la filosofía*, Gaos afirma:

> El método fenomenológico prescribe partir de expresiones verbales designantes del objeto del que se quiere hacer la fenomenología y de un ejemplo o ejemplar de tal objeto. Nosotros debemos ahora hacer la fenomenología de la expresión verbal. Como expresión verbal designante de *la expresión*

[36] Por ejemplo en J. Gaos, *Del hombre (Curso de 1965)*, en *op. cit.*, p. 39.

[37] *Ibid.*, p. 43. Corrijo la errata que creo leer en el original, que dice: "...que lo sean inconcusamente..."

verbal puede bastar por lo pronto esta misma expresión verbal: "la expresión verbal". Partamos, pues, de un ejemplo de ella. Sea la expresión verbal "esta sala".[38]

La regla tiene dos partes: la segunda, que se refiere a la elección del caso individual o específico, está estrechamente relacionada con el problema del objeto del método fenomenológico, en el que no entraré por el momento. Ahora sólo diré que esta parte de la regla puede encontrarse desde luego (aunque con otra formulación y no expuesta como una regla) entre las prescripciones de Husserl. Por lo que toca a la primera parte, es decir, la prescripción de "partir de las *expresiones verbales* designantes del fenómeno...", no está (y creo imposible que estuviera) en Husserl. Gaos pudo haberla tomado de algún otro fenomenólogo, aunque nosotros no la hemos encontrado, al menos formulada explícitamente, en ninguno. O pudo, claro está, haberla aportado al método él mismo, que es lo que supondremos a reserva de obtener otras pruebas. También es posible, aunque esta posibilidad me parece poco creíble, que Gaos haya pensado que esta prescripción estaba implícita en Husserl, quizá porque éste inicia sus análisis fenomenológicos, en las *Investigaciones lógicas*, estudiando precisamente los fenómenos relacionados con la expresión. Partir de la expresión verbal designante del objeto no parece tener más función en el método y sobre todo en la práctica fenomenológica de Gaos que la de lograr la identificación o determinación concreta, no del objeto, sino del ejemplar del objeto. Creo que el punto no es mayormente relevante ni tiene mayor trascendencia *en los cursos de Gaos* o en sus investigaciones en general. Pero lo que en todo caso cabría decir es que no se ve por qué la fenomenología tendría que limitarse a analizar y describir objetos o fenómenos ya nombrados. Si ella misma no pudiera descubrir y dar nombre a algunos, a lo mejor ni su nombre habría tenido el éxito que tuvo.

Quizá pueda verse una parcial concesión de este punto en Gaos mismo cuando afirma que el método también prescribe poner por nombres términos técnicos a todo lo que se distingue en el fenómeno. Es la tercera de las reglas que enuncia Gaos en *Del hombre*. "Es otra regla del método fenomenológico la de distinguir también *terminológicamente* los fenómenos *efectivamente* distintos, como 'expresión' del distinguirlos *conceptualmente* debido a su distinción efectiva".[39]

Esta tercera regla tampoco se encuentra expuesta como tal en Husserl, aunque en su idea de la metodología fenomenológica las funciones de la acla-

[38] J. Gaos, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en *op. cit.*, p. 11.

[39] J. Gaos, *Del hombre (Curso de 1965)*, en *op. cit.*, p. 73. También en J. Gaos, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en *op. cit.*, p. 11.

ración conceptual y la fijación terminológica tienen, desde luego, un papel de primera importancia.

La segunda de las reglas de *Del hombre* se estipula como sigue:

> Aquí la segunda gran regla del método fenomenológico: dedicarse a buscar casos, *no* que *confirmen* los resultados del análisis del primero; sino que los *invaliden*, si se encuentran cosas tales. Porque la busca de casos confirmantes no garantizará nunca los resultados contra la posibilidad de casos invalidantes; mientras que la busca de estos casos, invalidantes, garantizará los resultados mientras no se encuentren –garantía que no llegaría a absoluta más que habiendo encontrado todos los casos *posibles*; pero si se encuentran, obligarán a rectificar, corregir, perfeccionar los resultados, y éstos consistirán, en definitiva, en generalizar, o no, debidamente el concepto del fenómeno.[40]

En el mismo sentido, *De la filosofía*:

> Mas una vez analizado y sintetizado así el ejemplo elegido, el método fenomenológico nos prescribe "*generalizar*" –buscando acuciosa y lealmente ejemplos, no que *revaliden*, sino que *invaliden* los resultados del análisis y síntesis del ejemplo elegido, porque únicamente los resultados no invalidados por los ejemplos así buscados podrán generalizarse a todos los ejemplares del fenómeno de que se trata de hacer la fenomenología, en nuestro caso a *todas* las *expresiones verbales*.[41]

Esta segunda gran regla no solamente no se encuentra en Husserl, sino que, bajo cierta interpretación que parece correcta, va incluso en contra de la doctrina de la reducción "eidética" husserliana y, más aún, también en contra de otras teorías fenomenológicas no husserlianas de la intuición "eidética" o intelectual. El riesgo es llegar a confundir esta intuición, que en opinión de Husserl y de muchos otros permite una universalidad estricta, con una generalización inductiva. El punto es delicado y exige un análisis que no podemos hacer aquí. Pero también exige, claro está, un mejor conocimiento de las ideas propias de Gaos acerca de las esencias o el ser ideal y su conocimiento. La última de las reglas que Gaos expone tiene estrecha relación con este tema. La regla se formula así: "[...] la fenomenología puede hacerse sobre la base de casos o ejemplares, *no* sólo *percibidos*, sino puramente *imaginados* –y hasta *imaginarios*, si distinguimos entre los unos y los otros, designando con

[40] J. Gaos, *Del hombre (Curso de 1965)*, en *op. cit.*, p. 47.

[41] J. Gaos, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en *op. cit.*, p. 16.

'imaginados' los *antes percibidos* y con 'imaginarios' los *nunca percibidos*, esto es, los casos de las llamadas 'imaginación reproductora' e 'imaginación creadora', respectivamente".

Esta regla (aunque no precisamente como regla metódica) es la única que no solamente está en Husserl, y desempeñando un papel muy destacado dentro de su fenomenología, sino que fue además desarrollada de tal modo que sirvió para dar sustento en cierto sentido a la misma doctrina de la reducción "eidética". Se trata del método de la variación en la fantasía. No podemos estar seguros de que Gaos no lo conoció, aunque sí da crédito a Husserl por la regla expuesta.[42] En todo caso no lo expuso en ningún lugar de su obra, hasta donde la conocemos. Pero lo que puede sin duda afirmarse es que, aun en el caso de que lo haya conocido, no extrajo de él ninguna conclusión importante ni sirvió para mitigar el riesgo de inductivismo en su propia concepción del método fenomenológico. Si un ejemplar funge como mera variante en una cadena potencialmente infinita de variación imaginaria, en la cual permanece siempre lo mismo, la misma esencia, como invariante, ¿cuál es la necesidad de ponerse después a buscar otros ejemplares que vengan a invalidar la descripción hecha? Creo que un análisis más detallado mostraría que la fenomenología de Gaos confunde, al menos bajo cierta interpretación, la descripción del ejemplar o caso individual con la descripción de la esencia vista sobre la base de la intuición de aquél.

Aquí tendríamos que tomar en cuenta la larga polémica de Gaos contra el ser ideal o contra la tesis husserliana de la existencia del ser ideal. Pues las esencias, objeto por antonomasia de la "eidética" o la "fenomenología eidética", son una especie de entidades ideales. Sin embargo, no entraremos ahora en esa polémica, que tiene además relaciones intrincadísimas con temas propios de la filosofía, o la fenomenología, que Gaos desarrolla en sus cursos *De la filosofía* y *Del hombre*. Lo que vale la pena anotar aquí, por lo pronto, es que, a pesar de la persistente oposición de Gaos a aceptar la existencia ideal de las esencias más allá de la de los conceptos que las expresan (los cuales podrían no ser en su opinión más que una especie de productos psíquicos),[43] algunas caracterizaciones de sus propias (o ajenas) investigaciones fenomenológicas, en las que no parece hacer una mera concesión histórica a Husserl, se refie-

[42] Dice Gaos: "toda fenomenología, debe hacerse a base de casos o ejemplares empíricos y puede hacerse a base de uno solo e incluso imaginario o ficticio", y en seguida acota: "enseñanzas todas expresas de Husserl". (J. Gaos y Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía)*, p. 75.)

[43] J. Gaos, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en *op. cit.*, pp. 244-245; *Del hombre (Curso de 1965)*, en *op. cit.*, p. 186; A. Zirión, "Las anotaciones marginales de José Gaos en *Ideas I*", en *op. cit.*, p. 155.

ren a las esencias como objetos dignos de conocimiento, investigación, descripción y análisis. Obviamente, esto no da por concluida la cuestión relativa al "estatuto ontológico" de las esencias o del ser ideal, por decirlo así. Pero puede contribuir a orientar su tratamiento –además de que deja en claro que, en opinión expresa de Gaos, la esencia es objeto adecuado de la fenomenología (o al menos de ciertas fenomenologías).

Un ejemplo: "Sabido es que el pecado de Satán es el pecado de la soberbia. Por ello, y no por otra cosa, pienso hace ya su número de años que la esencia de la Filosofía es la soberbia. En alguna ocasión he intentado mostrar cómo la esencia de la Filosofía y la esencia de la soberbia coinciden fenomenológicamente rasgo por rasgo".[44]

Otro ejemplo: "Hubo un momento, *lato sensu*, en mi vida, en que me pareció que la decepción filosófica procedía de determinada incompatibilidad entre la esencia de la Filosofía y la 'esencia' de la vida contemporánea: la Filosofía de la Filosofía requería la determinación de esta última 'esencia', partiendo de una 'fenomenología' de la vida contemporánea".[45]

Por último, un tercer ejemplo que también por otras razones vale la pena examinar con más cuidado. Gaos se refiere a la serie de descripciones y caracterizaciones en que ha consistido la "filosofía del mexicano", y dice que éstas

> [...] han empleado el método considerado como el método por excelencia para describir o caracterizar y definir esencias por la filosofía de nuestros días: el método de la "fenomenología eidética". No el método fenomenológico en el sentido riguroso de la fenomenología de Husserl: el método de la ciencia "eidético-trascendental" de las esencias de los fenómenos puros de la conciencia pura; sino el método fenomenológico en el sentido más laxo y lato que se generalizó en torno a la estricta ortodoxia husserliana, desde el interior de la escuela misma de Husserl hasta lontananzas en las que se trata pura y simplemente de descripciones de cualesquiera objetos, dirigidas por una vaga intuición de lo esencial de éstos, no garantizadas por nada susceptible de verificación objetiva o intersubjetiva, tan sólo conducidas en algún orden "metódico".[46]

Dejamos a un lado la cuestión que aquí podría plantearse, a saber: si el método fenomenológico se define por la mera descripción de objetos, ¿cuál sería su peculiaridad frente a la mera tarea de describir y caracterizar esencias?, ¿ésta sería ametódica o se haría con otro método? Tampoco vamos a de-

[44] J. Gaos, *Confesiones profesionales. Aforística*, pp. 119-120.
[45] *Ibid.*, p. 126.
[46] J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 84.

cidir si este sentido laxo y lato del método fenomenológico puede aplicarse también a las propias investigaciones fenomenológicas de Gaos. En vez de ello, puede ser esclarecedor, en relación con la comprensión que tenía Gaos del método fenomenológico o de la fenomenología, referirnos a lo que él llama "las aporías de la fenomenología". Según Gaos, "si a pesar del empleo del método fenomenológico, aun en un sentido riguroso, la mayor parte de las descripciones o caracterizaciones de lo mexicano son empíricas más bien que "eidéticas", es porque en este punto precisamente han operado las aporías de la fenomenología misma, hasta en el sentido riguroso de Husserl".[47]

¿Cuáles son estas aporías? La primera se expone así:

> Se trata de definir o describir la esencia del mexicano. Para ello es menester estar viendo esta esencia. No puede vérsela más que en los mexicanos mismos, por lo menos en uno. Para verla en éstos es menester saber que éstos son mexicanos, a diferencia de los demás seres humanos, por no decir de los demás seres en general. Y saber tal, implica qué es un mexicano —o estar viendo la esencia del mexicano. Círculo vicioso. Con el que se ha encontrado desde muy temprano la fenomenología "eidética" en general.[48]

La segunda aporía es la aporía del criterio de lo esencial. Se trata de la cuestión "de la esencialidad de la blancura del plumaje del cisne, invalidada por el cisne australiano de plumaje negro",[49] pero ahora aplicada al caso del mexicano: ¿es esencial a la imagen del mexicano "acurrucado" su indumentaria?[50] "¿Hay un criterio distintivo de las notas integrantes de las esencias, susceptibles de validez objetivo-intersubjetiva universal o en cualquier orden de hechos y esencias para cualesquiera sujetos?"[51]

No voy a dar una respuesta general a estas aporías, ni siquiera a negar que pueden significar auténticos problemas (quizá no auténticas aporías) en algún sentido para la "fenomenología eidética" o para alguna "fenomenología eidética" en particular. Lo que quiero subrayar es que la razón de que las

[47] J. Gaos, *Ibid.*, p. 85.
[48] *Idem.*
[49] *Ibid.*, p. 87.
[50] Transcribo la nota de Gaos: "Según lo llama J. Moreno Villa, *Cornucopia de México.* México, 1952, pp. 45 y ss., finas páginas aunque el aludido investigador juzgue con razón que 'las pocas voces con que a menudo tal fenómeno es nombrado resultan, en el más breve examen, imprecisas, vagas o totalmente inadecuadas. Agachado, sentado, encogido, encuclillado y acurrucado, son palabras incorrectas...': F. Salmerón, 'Una imagen del mexicano', en *Filosofía y Letras*, núm. 41-42. México, enero-junio de 1951, pp. 175 y ss.; la cita, en la p. 196". (J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 111.)
[51] J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 88.

descripciones y caracterizaciones del o lo mexicano sean o hayan sido *empíricas* más bien que "eidéticas" no se debe en modo alguno a las posibles aporías de la fenomenología. La explicación es, a mi entender, más simple: no hay ninguna relación esencial (en el sentido más estricto) entre la determinación o propiedad *ser mexicano* y las otras posibles determinaciones, características o notas caracterológicas, idiosincráticas, culturales, ideológicas, estéticas, éticas, sociales, psicológicas, antropológicas, en fin, ónticas u ontológicas, de los individuos humanos que poseen o pueden poseer aquella propiedad, o de su existencia o de la historia de esta existencia, salvo tal vez la de poder ser considerados personas. Esa propiedad del mexicano que llamo *ser mexicano* no está definida más que por las reglas que nos permiten aplicar el nombre de mexicano a una persona, y supongo que en el contexto de la "filosofía del mexicano" (como en cualquier otro contexto "normal") puede considerarse que dichas reglas se encuentran en las estipulaciones jurídicas que otorgan a una persona la nacionalidad mexicana. Tratar de vincular esta propiedad con otras características (esenciales o inesenciales) de los mexicanos (su indumentaria, sus costumbres, su lenguaje, su tipología o patología psicológica, etcétera) es una empresa tan desatinada como querer buscar la esencia de las bardas de la Delegación Coyoacán en su color o su altura o el material del que están hechas o el modo como les pega el sol al atardecer. Y ello a pesar de que el delegado en turno haya dispuesto que todas las bardas de la delegación se pintaran del mismo color (y del mismo tono de ese color), o que todas estuvieran hechas del mismo material o tuvieran las mismas medidas, o la misma disposición y situación en relación con el sol. Tampoco el hecho de que todos los cisnes de este mundo, suponiéndolos ya conocidos, fueran blancos haría de la blancura del cisne una nota esencial.

Aquí, naturalmente, hay muchas distinciones y aclaraciones que ofrecer. La respuesta completa tiene que considerar también el problema del "criterio distintivo de las notas integrantes de las esencias", que desde luego no todos los fenomenólogos, seguidores o no de Husserl, resolverían de la misma manera. Creemos que Husserl no sólo recurriría a su concepto de fundamentación (en alemán "*Fundierung*"), como Gaos piensa en este y otros contextos,[52] sino, más allá de ella, a la teoría de la estratificación de los sentidos dentro de la constitución trascendental del objeto. En el campo de la fenomenología realista, más afín a Gaos en algunos respectos, pensamos que Dietrich von Hildebrand, por ejemplo, recurriría en cambio a su distinción entre esencias accidentales, esencias dotadas de sentido y esencias necesarias.

[52] Gaos lo plantea en esta misma obra, p. 88, y en *Del hombre (Curso de 1965)*, en *op. cit.*, p. 47.

Pero en fin, esencias o no esencias, lo son de algo, de un objeto. Y aún no tenemos claro cuál es, según Gaos, el o los objetos posibles de la fenomenología, y tampoco tenemos muy claro, por cierto, qué es lo que hace la fenomenología con ese objeto.

Tomemos la siguiente afirmación de Villoro: "[...] al modo de muchos fenomenólogos contemporáneos, Gaos entendía la descripción fenomenológica, ante todo, como recuento y clasificación de lo dado a la conciencia".[53] Esto parece cierto, por lo menos en vista de la práctica de Gaos, en vista de algunos de los procedimientos que emplea. "Descripción de lo dado" es tal vez la definición más escueta que puede darse de la fenomenología en general; además, parece no sólo aplicable a Gaos, sino de algún modo admitida por él mismo. En el comienzo del curso de "filosofía de la filosofía" publicado en *De la filosofía*, Gaos expone la "*quaestio disputata*" del "principio" de la Filosofía, o "de la *exposición* de la Filosofía articulada", como una antinomia, ante la cual él ha optado, "por razones prácticas personales", "por pensar que el principio de la *exposición* de la Filosofía debe ser el principio en el orden del *conocimiento* en el sentido de '*lo dado*'". Y en seguida afirma:

> "Lo dado" no es menos *quaestio disputata*. Sin embargo, es posible que en este tema no se trate de una antinomia. En todo caso, personalmente opto por pensar que lo dado, *strictissimo sensu*, es *el pensar*, en acto, en *el acto de pensar, consciente de sí*.
>
> Mas el pensamiento no se da sino como *expreso verbalmente*, siquiera con "palabra interior".
>
> Tales, las razones, con la que voy a añadir, de que la Filosofía de la Filosofía, de que la Filosofía, principie, para mí, por la Fenomenología de la Expresión Verbal —o de que ésta acabe, para mí, por ser la Filosofía de la Filosofía entera y, o, la Filosofía.[54]

[53] Prólogo a J. Gaos, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en *op. cit.*, p. ix. Véase también Raúl Cardiel Reyes, "Filosofía de la filosofía", en *Cuadernos Americanos*, CLXVI, núm. 5, p. 55: "El haber caracterizado el comienzo del curso como 'fenomenológico', un estudio de lo inmediatamente dado [...]"

[54] J. Gaos, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en *op. cit.*, pp. 6-7. Esto coincide aproximadamente con lo que dice Gaos en *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, en *op. cit.*, p. 298: "La realidad de verdad absolutamente indubitable, el punto de *partida* del filosofar, no puede ser, no es, de hecho, ni el *cogito* a que se *llega* a través de la duda metódica, ni la 'conciencia pura' a que se *llega* por medio de la reducción trascendental, ni en general el *contrasentido* de ningún *dato buscado* y encontrado sólo al término de la busca y hasta rebusca; sólo puede ser, sólo es, de hecho, lo único *dado* sin contrasentido, lo único con que se *encuentra* antes de toda búsqueda el filósofo: él mismo en su situación de querer partir hacia donde sea – la 'realidad radical' es 'nuestra vida', pero no tomada en ninguna generalidad, como la de 'la vida humana', pues toda generalidad es más o menos abstracta y relativamente

Estas declaraciones no vinculan a la fenomenología con lo dado más que de un modo circunstancial. Hay que empezar por lo dado, pero ¿por qué por una fenomenología de lo dado? En la misma obra y en la misma lección encontramos una definición negativa: "'*Dar razón*' no es cosa de '*fenomenología*', sino de '*teoría*'".[55] ¿Cuál es la "cosa" de la fenomenología? ¿La descripción? *De la filosofía* no lo dice, pero sí dice lo que sigue: "la Fenomenología de la Expresión Verbal y de los Objetos expresados por ella también en general: destinada a proveer el instrumental conceptual, principalmente de distinciones, indispensables para plantear los problemas del curso [...]".[56] Acudimos al curso de Antropología filosófica expuesto en *Del hombre*. De entrada encontramos: "El método de la antropología de este curso es ante todo un método *fenomenológico,* porque se trata de 'fenómenos' y no de 'objetos metafísicos', en el sentido preciso que a estas expresiones dará el curso, y de fenómenos que pueden analizarse descriptivamente, o describirse analíticamente, y deben serlo antes de cualquier otra operación metódica posible y debida con ellos".[57] Entonces, si hay que empezar por lo dado, y concretamente por una fenomenología de lo dado, y por su parte la fenomenología es análisis descriptivo, fijación conceptual, ¿será porque sólo lo dado es descriptible o porque lo único que puede hacerse cognoscitivamente con lo dado es describirlo y fijarlo en conceptos?[58]

Tenemos que abordar ya los conceptos de "fenómeno" y de "objeto metafísico". Sólo adquiriendo claridad sobre ellos podremos resolver la cuestión del objeto del método fenomenológico de Gaos. Saber, por ejemplo, si todos los fenómenos se dan en el mismo grado o sentido, y si sobre todas las espe-

irreal, sino tomada en la concreción absoluta del filósofo aquí y ahora conviviente con sus prójimos más o menos efectivamente próximos en el espacio y en el tiempo".

[55] J. Gaos, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en *op. cit.*, p. 4.

[56] *Ibid.*, p. 9.

[57] J. Gaos, *Del hombre (Curso de 1965)*, en *op. cit.*, p. 39.

[58] En una obra reciente, un representante contemporáneo de una de estas "fenomenologías" no idealistas, no trascendentales, Fritz Wenisch, cuenta cinco sentidos posibles para la palabra "fenomenología" (que responden a cinco sentidos de la palabra "fenómeno"), y esto omitiendo los usos de ella como categoría histórico filosófica. Reproduzco brevemente, como una curiosidad que tal vez hubiera entretenido a Gaos, estos cinco sentidos: 1) El fenómeno como *objeto intencional* (siendo objeto intencional todo lo que está frente a la conciencia de un sujeto); 2) el fenómeno como *dato* (u objeto intencional que existe en sí); 3) el fenómeno como *objeto intencional que no existe en sí*, que es un género para 4) el fenómeno como *apariencia* (que no pretende ser en sí tal como se da al sujeto), y para 5) el fenómeno como *ilusión* (que pretende ser en sí tal como se da al sujeto). (F. Wenisch, *op. cit.*, pp. 100-101.) ¿En cuál de estos sentidos –si en alguno– entraría la fenomenología de Gaos?

cies de fenómenos cabe hacer el mismo tipo de fenomenología. Y entonces habría que repensar la cuestión de la naturaleza del ejemplar que, según Gaos, la primera regla prescribe seleccionar: si éste puede en verdad ser individual, o sea empírico, o específico; y qué clase de objeto es la expresión verbal "esta sala", que es el ejemplar con cuya identificación empieza la fenomenología de la expresión verbal; y qué clase de objeto es la expresión mímica "la risa", con la que empieza la fenomenología de la expresión mímica en *Del hombre*. ¿O qué significa para Gaos "empírico"? Esto hay que repensarlo también en relación con otros casos. ¿En qué especie de experiencia se nos dan los mexicanos como mexicanos?[59] Y ya no se diga en relación con fenómenos como el de la filosofía misma, cuya fenomenología Gaos cree posible, como lo testimonia el reproche que hace a Husserl por no hacerla.[60] ¿Y el fenómeno de la negación?

Finalmente, ¿qué significado histórico-filosófico tiene la admisión de unos nuevos fenómenos que no son los "objetos fenoménicos", sino los de su "objetividad u objetivación", y que son concebidos como los "fenómenos por excelencia"? ¿Qué nuevo concepto de fenomenología se anuncia aquí?

> Esta fenomenología [de la presencia] inicia propiamente la *fenomenología por excelencia*. Los fenómenos por excelencia *no* son los *objetos fenoménicos* (los entes), sino los de la objetividad u objetivación de ellos, los de su *presencia* (la existencia), *aparición, desaparición, reaparición, desaparición para siempre*. Por ende, estos fenómenos integran lo que más propiamente puede y debe llamarse la "*fenomenicidad*" de los fenómenos. La *fenomenología de la fenomenicidad*, o *la de la existencia, y no la de las "esencias"*, es, pues, la fenomenología por excelencia.[61]

El estudio de todos estos conceptos nos lleva a uno de los temas nucleares de la concepción de Gaos de la filosofía y, también, de la filosofía de la filosofía. Pero en este umbral, ante un vivo hervidero de cuestiones, nos tenemos que detener por el momento.

[59] Aludo al ejemplo sólo para ilustrar la índole del problema. Estoy consciente de que Gaos concluye su discusión acerca de la filosofía del mexicano con una decisión negativa: "Conclusión: es problemático, como mínimo, que sea posible una filosofía de la esencia de lo mexicano y más aún del mexicano". (J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 90.)

[60] "En fin —dice Gaos—, Husserl, que define y practica la filosofía como fenomenología, por una omisión e inconsecuencia, no insólita ni extraña en la historia de la filosofía [...] se ha contentado con esta definición, sin haber hecho una expresa y rigurosa fenomenología de la filosofía. Acaso, de haberla hecho, hubiera concluido que este fenómeno humano que es la filosofía, es confesión personal". (J. Gaos y F. Larroyo, *op. cit.*, p. 77.)

[61] J. Gaos, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en *op. cit.*, p. 231-232.

Bibliografía

BERNET, Rudolf *et al.*, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Foreword by Lester Embree. Edited by William McKenna, Northwestern University Press, Evanston, Ill.

CARDIEL REYES, Raúl, "Filosofía de la filosofía", en *Cuadernos Americanos*, CLXVI, núm. 5, septiembre-octubre de 1969, pp. 45-58.

CASTRO, Octavio, *Estancias y visiones de un transterrado*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1993.

GAOS, José, *2 exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*. México, Universidad de Nuevo León, 1945.

GAOS, José, *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*. Xalapa, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 1959.

GAOS, José, "Notas sobre Husserl", en *Anuario de Filosofía*, año I. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1961, pp. 143-150.

GAOS, José, "La *Lebenswelt* de Husserl", en *Symposium sobre la noción husserliana de la* Lebenswelt. México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, 1963, pp. 19-24.

GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.

GAOS, José, *Confesiones profesionales. Aforística*, en *Obras completas*, vol. XVII. Pról. y selec. de la Aforística inédita por Vera Yamuni Tabush. México, UNAM, 1982. (Nueva Biblioteca Mexicana, 85)

GAOS, José, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en *Obras completas*, vol. XII. Pról. de Luis Villoro. México, UNAM, 1982. (Nueva Biblioteca Mexicana, 84)

GAOS, José, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, en *Obras completas*, vol. VII. Pról. de Raúl Cardiel Reyes, México, UNAM, 1987. (Nueva Biblioteca Mexicana, 88)

GAOS, José, *Orígenes de la filosofía y de su historia. Antología de la filosofía griega. El significado de Lambda. Páginas adicionales*, en *Obras completas*, vol. II. Con un prólogo de Emilio Lledó y un ensayo de Bernabé Navarro. México, UNAM, 1991. (Nueva Biblioteca Mexicana, 106)

GAOS, José, *Del hombre (Curso de 1965)*, en *Obras completas*, vol. XIII. Pról. de Fernando Salmerón. México, UNAM, 1992. (Nueva Biblioteca Mexicana, 109)

GAOS, José y Francisco LARROYO, *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía)*. México, La Casa de España en México/FCE, 1940.

GUY, Alain, "El tiempo en la filosofía de José Gaos", en *Diánoia*, vol. XVI, núm. 16. México, FCE/UNAM, 1970, pp. 172-186.

HERNÁNDEZ LUNA, Juan, "En torno a un curso sobre el historicismo del maestro José Gaos", en *Cuadernos Americanos*, CLXVI, núm. 5, septiembre-octubre, 1969, pp. 74-80.

HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*. Trad. de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1929.

HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*. México, La Casa de España en México, 1942. ("Colección de textos clásicos de filosofía" del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM). (Segunda edición, aumentada y revisada, Fondo de Cultura Económica, 1986.)

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, FCE, 1949. (Segunda edición, 1962; tercera edición, 1986.)

HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, Band VI, Herausgegeben von Walter Biemel, 2. Auflage, Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, Edmund, "Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode" <Freiburger Antrittsrede>, en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Husserliana* XXV, Mit ergänzenden Texten herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987.

HUSSERL, Edmund, "Husserl an Metzger, 4.IX.1919", en E. Husserl, *Briefwechsel*, Band IV: "Die Freiburger Schüler", *Husserliana Dokumente*, Band III, In Verbindung mit Elisabeth Schuhmann herausgegeben von Karl Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1994.

MOHANTY, J. N., "La pertinencia de Husserl en nuestros días", trad. de A. Zirión, en Antonio Zirión, comp., *Actualidad de Husserl*. México, Alianza Editorial Mexicana/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fundación Gutman, 1989, pp. 125-146.

SALMERÓN, Fernando, "José Gaos: su idea de la filosofía", en *Cuadernos Americanos*, CLXVI, núm. 5, septiembre-octubre, 1969, pp. 102-129.

SALMERÓN, Fernando, "Jornadas filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos", en Fernando Salmerón, *Ensayos filosóficos (Antología)*. México, SEP, 1988, pp. 239-259. (Lecturas Mexicanas, Segunda Serie, 109)

SALMERÓN, Fernando, "Los estudios cervantinos de José Gaos", en F. Salmerón, *Los estudios cervantinos de José Gaos, seguido de un ensayo inédito de José Gaos y un comentario final de Carlos Montemayor*. México, El Colegio Nacional, 1994, pp. 3-50.

SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.* 2a. ed., 5a. impresión. The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1978. (Phaenomenologica, 6)

WENISCH, Fritz, *La filosofía y su método.* Trad. de Miguel García-Baró, México, FCE, 1987.

XIRAU, Ramón, "José Gaos o del valer la pena", en *Cuadernos Americanos*, CLXVI, núm. 5, septiembre-octubre, 1969, pp. 157-164.

XIRAU, Ramón, "Los filósofos españoles 'transterrados'", en *Estudios de historia de la filosofía en México.* México, UNAM, 1980, pp. 295-318.

XIRAU, Ramón, "De Descartes a Marx: la historia de la filosofía en la obra de José Gaos", en *Universidad de México*, vol. XLIX, núm. 521, junio, 1994, pp. 40-44.

YAMUNI, Vera, *José Gaos, su filosofía.* México, UNAM, 1989. (Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras, 4)

ZIRIÓN, Antonio, "Las anotaciones marginales de José Gaos en *Ideas I*", en *Diánoia*, vol. XXXIX, núm. 39. México, FCE/UNAM, 1993.

GRANDEZA Y MISERIA DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

JESÚS MOSTERÍN
Universidad de Barcelona, España

Yo vine a México por primera vez en el verano de 1977, invitado por Fernando Salmerón a dar un cursillo de lógica de segundo orden en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. La idea procedía de Ulises Moulines, uno de los fichajes de Salmerón para el Instituto. La gran obra que realizó Moulines en México, y mi breve y modesto cursillo, coincidían en ser frutos del esfuerzo de Salmerón por introducir y fomentar el cultivo de la lógica y de la filosofía analítica en este país. Discípulo de Gaos y estudioso de Ortega y Gasset, Salmerón combinaba su inserción en la mejor tradición intelectual española con una clara apertura al pensamiento analítico contemporáneo. Con ocasión de aquella visita tuve el privilegio de entablar con Salmerón una amistad perdurable. Hoy es para mí una gran satisfacción poder unir mi voz a este merecido homenaje.

Tanto Fernando Salmerón como yo estuvimos un día fascinados por la filosofía analítica, pero ya no lo estamos tanto, al menos yo no lo estoy. Por eso he pensado que cavilar sobre las razones de esta fascinación y de esta decepción, y sobre la grandeza y la miseria de la filosofía analítica, podría ser quizás un tema no demasiado alejado de las preocupaciones del homenajeado.

El derrumbe de las ideologías

Si todo nos da igual, si no pretendemos ir a sitio alguno, tampoco tendremos necesidad de orientarnos. Pero si tratamos de vivir lo mejor posible, requeriremos una orientación global, una brújula que nos señale la buena vida que buscamos y un mapa del mundo cuyos caminos transitamos. Esta orientación vital ha solido ser proporcionada en el pasado por las religiones y (más recientemente) por las ideologías políticas, tanto en el caso de los grandes movimientos de masas, como el cristianismo, el Islam, el nacionalismo o el comunismo, como en el de las pequeñas sectas y las facciones marginales.

La religión ha pretendido orientarnos acerca de cómo es la realidad en su conjunto y acerca de cómo vivir lo mejor posible, pero en la mayor parte de

los casos sus orientaciones han sido formas de autoengaño. Como sabía Marx, la religión proporciona consuelos ilusorios a una vida infeliz. La sabiduría filosófica, por el contrario, consistiría en saber vivir realmente bien, de un modo lúcido y con los ojos abiertos. La filosofía es un intento de religión racional, lo que incluye la búsqueda de una cosmovisión intelectualmente honesta, que tenga en cuenta y evalúe críticamente los resultados de la ciencia. La filosofía es un intento de buena vida basado en la verdad y en el conocimiento más objetivo posible de la realidad.

La situación cultural de nuestra época se caracteriza por el estrepitoso fracaso de todas las religiones e ideologías como guías de nuestra manera de pensar y de vivir. El derrumbe de estos viejos idearios nos ha dejado como náufragos intelectuales en un mar sin puntos de referencia. Nunca en el pasado los humanes (es decir, los seres humanos, hombres o mujeres) habíamos sido tan libres, ni habíamos estado tan bien informados como ahora. Y, sin embargo, nuestro desasosiego y desorientación son obvios, así como nuestra carencia de respuestas claras y soluciones compartidas a los problemas de nuestro tiempo, tanto personales, como ecológicos y políticos.

El humán actual, radicalmente desorientado, dejado huérfano y a la inteperie por el descalabro de religiones e ideologías, y confrontado a retos inéditos y acuciantes, requiere una brújula intelectual, una cosmovisión, una filosofía a la altura de nuestro tiempo. Y la busca, pero no la encuentra, pues la filosofía que necesitamos está aún por hacerse.

La filosofía continental

Dos filosofías ideológicas con fuerte apoyo institucional (el tomismo, sostenido por la Iglesia católica, y el marxismo, promovido por la Unión Soviética y los Partidos Comunistas) han generado un enorme volumen de publicaciones durante nuestro siglo. Ambas alcanzaron también gran difusión en España y América Latina. Sin embargo, hoy en día ambas están ya muertas y enterradas. La filosofía que hoy sigue haciéndose suele clasificarse (de modo harto confundente) en continental y analítica.

La denominación de "filosofía continental" la inventaron los ingleses para referirse a todas las filosofías que se hacían en el continente europeo, es decir, en Europa fuera de las Islas Británicas. En este cajón de sastre metían desde la fenomenología y el existencialismo hasta las filosofías de Ortega y Gasset o de Habermas, pasando por todo tipo de resurrecciones (neotomismo, neokantismo, neomarxismo, etcétera) y ensaladas intelectuales, que apenas si tenían algo en común. En el ámbito "continental" no solía valorarse la clari-

dad lingüística y conceptual (aunque había excepciones, como Ortega y Gasset), solía ignorarse la lógica y la ciencia, y con frecuencia la oscuridad más farragosa era tomada como síntoma de profundidad, e interpretada con el respeto acrítico típico de la hermenéutica de los textos sagrados.

Este tipo de filosofía ha ido desfalleciendo en los últimos decenios, pero al mismo tiempo ha dado lugar a una espléndida floración de estudios históricos y de ediciones críticas de textos de filósofos del pasado, tanto en Europa como en América. La llamada filosofía continental ha quedado, pues, prácticamente reducida a historia de la filosofía (como se refleja en los planes de estudio de las universidades europeas, donde la mayor parte de los profesores se limitan a leer y comentar los textos de los filósofos del pasado).

La filosofía "continental" nos informa sobre las soluciones que los pensadores de antaño dieron a sus problemas, pero ya no pretende orientarnos en el laberinto de nuestro tiempo. Ya no hacen filosofía, sino sólo historia de la filosofía, lo cual, desde luego, es una tarea importante, pero distinta. Los filósofos clásicos del pasado (como Aristóteles o Descartes o Hume o Kant) siempre consideraron la revisión histórica de las opiniones de sus predecesores como una mera introducción al tema, y nunca abdicaron de la confrontación directa con los problemas, que es la característica de la auténtica filosofía.

La filosofía analítica

La denominación de filosofía analítica empezó aplicándose sólo a los pocos filósofos de la primera mitad de nuestro siglo que defendían la tesis de que la solución (o disolución) de todos los problemas filosóficos vendría del análisis de las expresiones usadas en su formulación. Los filósofos analíticos (en este sentido estricto y temporalmente localizado) pensaban que todos los problemas filosóficos son problemas lingüísticos, es decir, problemas debidos a nuestra ignorancia de las complejidades del lenguaje en que los planteamos o a los defectos de dicho lenguaje. La solución de los problemas filosóficos se encontraría entonces en una mejor autoconciencia lingüística o en la traducción de los mismos a un lenguaje artificial perfecto.

Un huraño profesor de la Universidad de Jena, Gottlob Frege, fundó a finales del siglo XIX la lógica actual, la filosofía de la matemática, la filosofía del lenguaje y el análisis filosófico. Pero nadie se enteró hasta bien entrado nuestro propio siglo. Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein y Rudolf Carnap fueron de algún modo sus discípulos, y desarrollaron la filosofía analítica de forma espectacular. La crisis del análisis filosófico tuvo lugar en los primeros años cincuentas, y su primer detonante fue la publicación por Quine en 1951

de su famoso artículo "Two Dogmas of Empiricism", reimpreso en *From a Logical Point of View* en 1953, el mismo año en que aparecieron (póstumamente) las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein.

Cuantos más años pasan, más claro resulta que la filosofía analítica ha sido la mejor filosofía que se ha hecho en la primera mitad de este siglo, y que sus creadores se cuentan entre los más grandes filósofos de todos los tiempos. El rigor diamantino de Frege, el lúcido desparpajo de Russell, la incandescente intensidad de Wittgenstein, la vigorosa audacia del Círculo de Viena, su común pasión por la exactitud y su implacable honestidad intelectual marcaron una época dorada de la historia de la filosofía. Pero conforme ha crecido su estatura como clásicos indiscutibles del pensamiento, han resultado también más evidentes las limitaciones e ingenuidades que frecuentemente acompañaban a sus concepciones más centrales.

Posteriormente el uso del adjetivo *analítico* ha ido ampliándose, hasta servir ahora para referirse, por una parte, a casi toda la filosofía que se hace en los países anglosajones (Estados Unidos, Gran Bretaña, Canadá, Australia, etcétera), y, por otra, a casi toda la filosofía (se haga donde se haga) que valora la claridad y la precisión del discurso, y no desprecia la lógica ni la ciencia. En este sentido, Aristóteles era un filósofo analítico y muchos pensadores actuales lo son, y no sólo en los países anglosajones. En Finlandia, por ejemplo, todos los filósofos conocidos –Stenius, Von Wright, Hintikka, Tuomela, Niiniluoto– son analíticos.

En este sentido lato, ser un filósofo analítico ya no implica aceptación de tesis alguna, y desde luego no implica pensar que todos los problemas filosóficos son lingüísticos, o que su solución se base en el análisis lógico o gramatical. Sólo implica un cierto estilo y unas mínimas normas de urbanidad intelectual. Así, en la presentación oficial de la *European Society for Analytical Philosophy* leemos: "La filosofía analítica se caracteriza sobre todo por el objetivo de la claridad, la insistencia en la argumentación explícita y la exigencia de someter cualquier propuesta a los rigores de la evaluación crítica y la discusión". La filosofía analítica ha muerto. ¡Viva la filosofía analítica! En su testamento nos ha dejado un legado impresionante de adquisiciones irrenunciables y de nuevas disciplinas –como la lógica actual, la filosofía de la ciencia y la filosofía del lenguaje.

Algunos de los filósofos del Círculo de Viena se llamaron a sí mismos positivistas lógicos, aunque pronto abandonaron tan confundente denominación, que recordaba a Compte, con el que no tenían nada que ver. Pero, así como muchos pensadores actuales reivindican para sí la denominación de analíticos, e incluso siguen fundándose sociedades de filosofía analítica (la española es de 1995), el nombre de *positivista* ya sólo se emplea para insultar.

Hace cuarenta años que todo el mundo ataca a los invisibles y mudos molinos de viento positivistas. Cada vez menos, es verdad, pues la falta de respuesta apaga la pasión. Lo que sí ocurre a veces (empezando por la otrora famosa polémica entre Habermas y Popper) es que dos filósofos se acusen mutuamente de positivistas. Pero nadie confiesa ser positivista y nadie defiende el positivismo.

La filosofía analítica (sobre todo en su variedad positivista vienesa) estuvo íntimamente relacionada con la ciencia de su tiempo, que a su vez atravesaba una etapa gloriosa. Ernst Mach influyó decisivamente en Einstein, que a su vez sirvió de inspiración a los empiristas lógicos, que por su parte influyeron en los creadores de la mecánica cuántica. Esta estrecha atención a la ciencia viva se ha mantenido y ha acabado reventando el estrecho cascarón de la filosofía analítica original. No hay un lenguaje unificado de la ciencia. No hay un único método de la ciencia. No hay una única descripción verdadera del mundo. En realidad no sabemos muy bien lo que la ciencia es, y cada día descubrimos nuevas complejidades en su entramado. Lo que está claro es que la ciencia no es un conjunto de enunciados verificables acerca de nuestras impresiones sensibles. Pero, aunque el positivismo ha desaparecido, la filosofía de la ciencia a que dio lugar lo ha sobrevivido y goza de excelente salud.

La escolástica analítica

Frege, Russell, Wittgenstein y los neopositivistas sometieron la filosofía a una *kátharsis* vigorosa y saludable. Posteriormente la tradición intelectual analítica ha perdido su vigor y su tono, volviendo la espalda a los problemas reales de su tiempo y degradándose en escolástica reiteración de las mismas cuestiones, rumiadas hasta la saciedad. ¿Quién defiende todavía la existencia de un lenguaje privado, para merecer tan repetidas refutaciones? La filosofía analítica actual produce una cascada de artículos sobre otros artículos y de comentarios a otros comentarios, sin apenas contacto con el mundo real, que recuerdan al escolasticismo medieval de Europa y la India.

A pesar de todo la filosofía analítica (en sentido amplio) sigue siendo la corriente más viva de la filosofía actual. En su seno se han realizado notables progresos en el análisis conceptual de muchas nociones clave. Nunca se había hecho tanta filosofía, ni tan buena, sutil y sofisticada, como en la filosofía analítica actual, pero sólo en torno a las cuestiones previas a los grandes temas de la cosmovisión y la buena vida, a los que nunca se llega.

La decepción que produce la filosofía analítica se debe a que se ha quedado empantanada en los preparativos. En la primera mitad de nuestro siglo los

fundadores del análisis se rebelaron contra la oscuridad, la arbitrariedad, el dogmatismo y la palabrería de gran parte de la filosofía tradicional, sobre todo la que provenía del idealismo alemán. Insistieron en la importancia de evitar las trampas que nos tiende el lenguaje, introdujeron estándares de rigor metodológico comparables a los de la ciencia, y despejaron el terreno de la basura acumulada por la historia. Después de este magnífico acto de limpieza sus sucesores podían poner manos a la obra y hacer una gran filosofía, pero no lo hicieron.

La filosofía analítica empezó afilando y bruñendo sus armas, pero luego se olvidó de entrar en combate, y degeneró en una peculiar escolástica, que se manifiesta en el análisis repetitivo de temas minúsculos y sutiles. Así ha producido miles de artículos sobre la calvicie del rey de Francia (que plantea el problema de la referencia de las descripciones impropias) y docenas de tesis doctorales sobre los hipotéticos cerebros en una bañera[1] (que plantean la cuestión del establecimiento de la referencia). Es cierto que hay que analizar los conceptos que usamos en nuestra cosmovisión, y que hemos de evitar caer en las trampas que nos tiende el lenguaje. Pero la filosofía no se limita al análisis conceptual ni al lingüístico. Para ascender al Everest se necesitan buenas botas, pero la obsesión por las botas no debe hacernos olvidar la ascensión de la cumbre. Como un equipo de futbol magnífico en su entrenamiento y preparación gimnástica, pero que no acude a jugar el partido; como un ejército ducho en táctica y bien ejercitado en puntería, pero que nunca llega a entrar en combate; así también los sutiles y competentes filósofos analíticos actuales han desertado de su tarea principal.

Dimensión humana y especialidad académica

Los humanes se diferencian o clasifican, entre otras cosas, por su oficio o profesión. Unos son agricultores, otros, pilotos de aviación. Sin embargo, todos comparten ciertas dimensiones vitales, como la curiosidad, el erotismo, la gastronomía o la economía doméstica. Estas dimensiones humanas pueden estar más o menos desarrolladas en cada individuo, pero (al menos potencialmente y en algún grado) están presentes en todos nosotros.

La filosofía se puede considerar desde dos puntos de vista: como una profesión o especialidad académica (al mismo nivel que el derecho contencioso-administrativo, la arqueología sumeria o la física de plasmas), o como una

[1] Véase el capítulo 1 (Brains in a vat) de Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, 1981.

dimensión humana, asunto de todos. Pienso que este segundo sentido es el fundamental. La filosofía como especialidad académica y profesional sólo tiene sentido y justificación en la medida en que contribuya a la filosofía como dimensión humana.

La ciencia de nuestro siglo se ha ramificado tanto y ha llegado tan lejos que su progreso requiere una enorme especialización de sus practicantes. El especialista cada vez tiene que especializarse más, con lo que sabe cada vez más sobre cada vez menos, hasta que llega a saberlo casi todo sobre casi nada. Esta evolución es necesaria, pero obviamente conduce en una dirección contraria a la de la filosofía, pues –en palabras de Platón– "el filósofo es el que tiene la visión de conjunto (*synoptikós*)".[2] Aunque no puede haber bosque sin árboles, ni cosmovisión racional sin previos resultados científicos particulares, aquí también con frecuencia los árboles nos impiden ver el bosque, y la ardua asimilación de los resultados concretos de la investigación nos hace olvidar la meta de la visión filosófica de conjunto.

Los resultados de la investigación especializada normalmente no interesan más allá del estrecho círculo de los investigadores de esa especialidad. Son importantes para los que están haciendo tesis doctorales o trabajando en el mismo tema, pero no son relevantes para la mayoría de los humanes, ni siquiera de los cultos e intelectualmente despiertos, ni siquiera de los científicamente próximos. Incluso los matemáticos eminentes no suelen entender lo que hacen otros matemáticos alejados de su especialidad.

El científico especializado hace su carrera académica dentro de su profesión o comunidad científica. Busca el reconocimiento de sus colegas, hace su currículum mediante sus publicaciones referenciadas, y contribuye con su granito de arena al progreso de su especialidad. Y nada más. No pretende (salvo excepciones) decir nada a la humanidad.

También la filosofía académica se ha especializado y profesionalizado. Los filósofos son especialistas en historia de la filosofía antigua, o en Kant, o en Wittgenstein, o en hermenéutica, o en Habermas, o en mundos posibles, o en la relación mente-cuerpo, o en la teoría de la referencia. Son profesionales que dan sus clases a alumnos de su facultad, escriben sus artículos en revistas de escasa tirada que sólo reciben las bibliotecas universitarias, asisten a congresos de su gremio, y se abren camino en el mundo académico de igual modo que cualesquiera otros especialistas. Sus resultados son alabados o criticados por los colegas, pero no interesan ni pretenden interesar a la humanidad en general.

[2] Platón, *Politeía*, VII, 537 c 7.

A principios de siglo, horrorizados por la oscuridad, la confusión y el dogmatismo en que había caído gran parte del discurso filosófico (sobre todo, en alemán), algunos de los mejores filósofos pretendieron que la filosofía llegara a ser una especialidad científica como las demás. Y, al menos a efectos sociales, lo han conseguido. Pero, ¿a qué precio?

Los filósofos profesionales se ganan la vida y el aprecio de los colegas, pero no aportan casi nada a la solución de la gran crisis cultural que vive la humanidad, no aportan casi nada a la orientación vital individual y colectiva, y tampoco a la construcción de una cosmovisión a la altura de nuestro tiempo. No nos orientan sobre cómo vivir y morir, no nos definen la buena vida. Ni siquiera nos dan un ejemplo brillante o especialmente atractivo de *bíos* (de vida, en sentido biográfico).

Aunque no todos los humanes tienen que descifrar inscripciones mayas, o construir programas en LISP, o hacer análisis electroforéticos, sin embargo, todos los humanes tienen –tenemos– que vivir. La destreza en el vivir nos interesa a todos. La orientación última, la cosmovisión, la elucidación de la buena vida no son temas para especialistas. Son los temas de la filosofía. Y la filosofía es asunto de todos.

Actualmente hay unos catorce mil filósofos profesionales (es decir, enseñantes de filosofía en los *colleges* y universidades) en los países anglosajones. (En los de lengua española el número es probablemente parecido.) Estos filósofos anglosajones publican unos doscientos cincuenta libros al año y multitud de artículos en las doscientas revistas de filosofía a su disposición. En total, publican unas ciento cuarenta mil páginas al año, es decir, unas diez páginas por filósofo y año. De este inmenso caudal de textos, más de la mitad corresponde a la filosofía analítica (en sentido amplio).

A pesar de su gran número, los filósofos norteamericanos no tienen ninguna influencia en la sociedad americana, no aparecen en los medios de comunicación, y no contribuyen en nada a la formación de la opinión pública. Su influencia es ahora incluso mucho menor que a principios de siglo, cuando filósofos como William James, John Dewey y George Santayana provocaban ciertos debates públicos con sus escritos. Es sorprendente que en un país donde se discute desde el creacionismo hasta lo políticamente correcto, y desde la posesión de armas hasta el futuro de la carrera espacial y el papel del Estado, los filósofos tengan tan poco que decir.

Hasta 1977 el Anuario de la *Encyclopaedia Britannica* incluía cada año, junto a otras dedicadas a la música, la política, la salud, las ciencias, etcétera, una sección de filosofía, que ese año fue suprimida, y ya no ha vuelto a reaparecer. La revista *Time*, el diario *New York Times* y otros medios de comunicación han lamentado en sus editoriales la irrelevancia de la filosofía contemporá-

nea para los problemas de nuestro tiempo y han criticado la absorción narcisista de los filósofos en minúsculas cuestiones técnicas o lógico-lingüísticas que hacen a su disciplina irrelevante para los problemas e intereses de los no especialistas.[3]

En resumen, los filósofos profesionales, y en especial los analíticos, aunque numerosos y bien formados, están ensimismados en su estrecho mundo académico, son especialistas como los demás, y están contribuyendo poco a la filosofía como dimensión humana.

Cosmovisión

Antes de decidir a dónde y por dónde queremos ir, necesitamos representarnos de alguna manera el lugar en que nos encontramos. Antes de elegir cómo vivir, precisamos tener cierta idea o imagen acerca de cómo es el mundo en que vamos a vivir nuestra vida. La cosmovisión es el marco de referencia teórico para nuestras consideraciones prácticas. Por eso, una cosmovisión errónea puede desorientarnos gravemente y conducirnos a vivir peor de lo que podríamos. Los nobles aztecas que constantemente se punzaban y sangraban sus lenguas, orejas y penes, o las monjas católicas que se colocaban cilicios bajo el hábito, estaban actuando de modo contraproducente para su bienestar, impulsados por creencias falsas (acerca de la influencia de la sangre en la conservación del Sol, en un caso; y acerca de la vida tras la muerte y la compra de placer ultramundano con dolor terrenal, en el otro). Si realmente queremos vivir bien, lo primero que requerimos es un mapa correcto de la realidad, una cosmovisión a la altura de la mejor información disponible en nuestro tiempo. La sabiduría que busca la filosofía se basa en la lucidez, y pasa por la construcción (provisional, pero intelectualmente responsable) de una cosmovisión que sirva de marco de referencia último de los planteamientos vitales.

Platón pensaba que la contemplación de la inmutabilidad y orden de los cielos tendría un efecto calmante en nuestro espíritu, haciéndolo inmutable como ellos.[4] Pero hoy sabemos que el universo es un continuo cataclismo y explosión, no sólo en los albores originarios del *big bang*, sino también en todo tipo de fenómenos que hemos ido descubriendo recientemente, desde el hundimiento agónico de estrellas en agujeros negros insaciables hasta la

[3] Para la situación de la filosofía en Estados Unidos, *cf.* Nicholas Rescher, *American Philosophy Today*. Rowman & Littlefield Publ., 1994.

[4] Platón, *Tímaios*, 47 b.

canibalización de unas galaxias por otras. Obviamente la cosmovisión de Platón ya no nos sirve. Ni la de Aristóteles, o la de Descartes, o la de Kant. Al menos ellos tenían una. Nosotros aún hemos de construir la nuestra.

La construcción responsable de una cosmovisión filosófica requiere una evaluación epistemológica tanto de los presuntos datos de la ciencia observacional como de los componentes conceptuales y matemáticos de la ciencia teórica. Una cosmovisión dogmática no es filosofía. Los científicos, y en especial los cosmólogos, son aficionados a especular, y no todo lo que sale de sus bocas tiene el mismo grado de fiabilidad. La física actual contiene tanto resultados solidísimos como teorías dudosas y cogidas con alfileres. Por eso necesitamos la epistemología, pero la necesitamos porque queremos construir una cosmovisión.

Los clásicos de la tradición analítica no olvidaron que el universo es un tema central de la filosofía. Incluso G. E. Moore, el paladín del análisis, pensaba que la filosofía, además de analizar conceptos, tiene también como tarea "ofrecer una descripción general del *todo* del universo".[5] Bertrand Russell pensaba que la contemplación del cosmos ayuda al filósofo a liberarse de preocupaciones estrechas y ataduras tribales. Como señala Russell, "la contemplación no sólo amplía el alcance de nuestro pensamiento, sino también el de nuestras acciones y nuestros afectos: nos hace ciudadanos del universo, y no sólo de una ciudad amurallada en guerra con las demás. En esta ciudadanía del universo consiste la verdadera libertad del humán, y su liberación de la servidumbre de las esperanzas y los temores estrechos".[6] Karl Popper escribía: "Creo que hay al menos *un* problema filosófico que interesa a todos los humanes reflexivos: el problema de la cosmología, el problema de entender el mundo —incluidos nosotros mismos, que formamos parte de este mundo, y nuestro saber. Pienso que toda ciencia es cosmología en este sentido; y para mí la filosofía, como la ciencia natural, sólo es interesante por su contribución a la cosmología. Si dejaran de ver en ello su misión, la filosofía y la ciencia natural perderían todo su atractivo, al menos para mí".[7]

A pesar de todo, la mayoría de los filósofos carecen de ambición cosmovisiva, dejando el campo libre para las especulaciones metafísicas audaces (aunque a veces ingenuas) de los científicos. Stephen Hawking declaraba recientemente en Barcelona que ahora los físicos se ven obligados a hacer filo-

[5] *Some Main Problems of Philosophy*. Londres, 1953, p. 1. (Lectures given in 1910 and 1911.)

[6] Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, cap. 12: The value of philosophy, 1912.

[7] Karl Popper, prólogo a la edición inglesa (*The Logic of Scientific Discovery*) de *Logik der Forschung*, 1958.

sofía, ya que los filósofos han dejado de hacerla. Quizás lo dijo como *boutade*, pero no por ello dejó de señalar una laguna indudable de la filosofía actual.

La buena vida

¿Cómo vivir? Lo mejor posible. Si el problema fundamental de la filosofía teórica es el de la cosmovisión, el problema fundamental de la filosofía práctica es el de la buena vida. ¿Qué es la buena vida? El sabio es el que ya sabe en qué consiste la buena vida, y fácilmente y sin esfuerzo la vive. El filósofo es el aprendiz de sabio, el aspirante a sabio. El sabio es el filósofo que ya ha alcanzado su meta, el filósofo exitoso.

Un famoso libro de Albert Camus comienza con las palabras: "No hay más que un problema filosófico realmente serio: el del suicidio".[8] Esto es una exageración, pero pone el dedo en la llaga de la filosofía práctica. El gran problema es el de cómo vivir, que incluye el de cómo morir, y, por tanto, el de si suicidarse o no, y cuándo y bajo qué circunstancias. En nuestro tiempo los progresos de la medicina y de la técnica, la explosión demográfica, la crisis ecológica, el creciente anacronismo de los estados nacionales y muchos otros retos presentes nos plantean acuciantes cuestiones acerca de cómo nacer, y cómo vivir, y cómo morir, y cómo interaccionar como especie con las otras especies de nuestra biosfera. Pero las éticas neocontractualistas en boga (de Rawls y de Habermas) no dan respuesta a ninguna de estas preguntas. No es éste el lugar para criticarlas, pero si lo fuera, la principal crítica no consistiría en discrepar de sus soluciones, sino en constatar la ausencia de soluciones.

Ya Ortega y Gasset había señalado que la propia vida (en sentido biográfico) es para cada uno de nosotros la realidad radical. Cada uno tendría que vivir su mejor vida posible, su buena vida (a la que Ortega llamaba vocación), pero antes de vivirla tendría que descubrirla o inventarla, lo cual sería un ejercicio de filosofía como dimensión humana. Sorprendentemente la filosofía actual no es particularmente explícita ni orientativa respecto al tema de la buena vida. En esto se compara con desventaja con otras filosofías del pasado, como la aristotélica o la de la India clásica. Naturalmente, no se trata de retornar a la vieja sabiduría aristotélica o hindú, pero hay que reconocer que la filosofía contemporánea no nos ofrece una concepción de la buena vida de vigor y audacia comparables.

La palabra "liberación" se ha asociado a veces en Latinoamérica con la violencia y la guerrilla o la insurrección social. Pero en todas las épocas algu-

[8] Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'Absurde*. París, Gallimard, 1942.

nos individuos han tratado de autoliberarse –la única forma posible de liberación, según Buddha– mediante la reflexión filosófica y la conciencia cósmica. ¿De qué nos libera la liberación filosófica? Nos libera de la ignorancia y los prejuicios, de las preocupaciones minúsculas, de los temores infundados, de los afanes vacíos, de las actitudes y ataduras mentales que nos impiden alcanzar la plenitud posible de nuestra vida y la unión intelectual con el universo. La *mok a* o liberación es la guinda del pastel de la buena vida, la culminación de la vida plena, la realización de la potencialidad divina que hay en nosotros: sintonizar con el universo, sentir el fervor y el arrobo lúcido de la unión mística con el universo. Según Bertrand Russell: "hay que estudiar filosofía [...] sobre todo porque, a través de la grandeza del universo que la filosofía contempla, la mente también se engrandece y se vuelve capaz de aquella unión con el universo en que consiste su máximo bien".[9]

Cada vez que pensamos en el universo y nos unimos mentalmente con él, nuestro cerebro se convierte en el lugar geométrico en que el universo se piensa a sí mismo. Como decía José Ortega y Gasset: "el filosofar es una forma de vivir. [...] ¿Qué es, como vida, el filosofar? Ya hemos visto vagamente que es un desvivir –un desvivirse por cuanto hay o el Universo–, un hacer de sí lugar y hueco donde el universo se conozca y reconozca".[10]

No parece que la conciencia cósmica sea precisamente uno de los temas favoritos de la filosofía analítica, ni siquiera de la filosofía contemporánea *tout court*. Puesto que los filósofos han abdicado de esa función, otros –cosmólogos, físicos, biólogos, economistas, ecologistas, periodistas y charlatanes de la *new-age*– se han lanzado a asumirla con entusiasmo e ingenuidad. El problema es que sus contribuciones no se agregan en una cosmovisión integrada, coherente y fiable. Una filosofía satisfactoria nos proporcionaría una cosmovisión global científicamente aceptable, nos señalaría el camino de la buena vida posible y nos ayudaría a sintonizar con la realidad última del universo. Pero esa filosofía todavía no existe. La filosofía está por hacerse.

[9] Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, cap. 15: The Value of Philosophy, 1912.
[10] José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Lección XI, 1957.